Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/limmaterialitd00gerd

L'IMMATERIALITÉ DE L'AME

DEMONTRÉE

CONTRE M. LOCKE

Par les mêmes Principes, par lesquels ce Philosophe démontre l'Existence & l'Immaterialité de Dieu,

AVEC DES NOUVELLES PREUVES

DE L'IMMATERIALITÉ DE DIEU, ET DE L'AME,

Tirées de l'Ecriture, des Peres & de la raison

PAR LE

P. GERDIL BARNABITE,

Professeur de Philosophie au College Royal de Casal,

OUVRAGE DEDIE'

A S. A. R. MONSEIGNEUR

LE DUC DE SAVOYE.

A TURIN, MDCCXLVII.

DE L'IMPRIMERIE ROYALE.

MONSEIGNEUR.

Le but que je me ſuis propoſé dans l'Ouvrage que j'ai l'honneur de préſenter à V. A. R., a été d'employer les principes d'un célébre Philoſophe pour combatre ſes

propres doutes ſur la nature de l'Eſprit, & oppoſer aux dangereuſes conſéquences qui peuvent s'enſuivre contre l'immortalité de l'Ame, quelques preuves démonſtratives d'une vérité ſi importante, qui intereſſe également la Religion & la ſocieté. Si s'oſois me flater que le ſuccès eût répondu à mes deſirs, quelque dénué que ſoit mon Traité, des agréments d'une brillante imagination, la grandeur du ſujet ne me laiſſeroit aucun lieu de craindre qu'il ne fût digne d'un Prince, qui n'a commencé à faire uſage de ſa raiſon, que pour la cultiver par les études les plus ſolides; qui dès l'âge le plus tendre a témoigné pour les Sciences & les beaux Arts une ardeur égale à la facilité qu'il avoit à les apprendre, & qui par ſon eſtime & ſes progrès les a honoré de la protection la plus illuſtre & la plus flateuſe. Une ſi rare élevation de génie jointe à une raiſon ſi éclairée a produit en vous, MONSEIGNEUR, les fruits précieux qu'on en devoit attendre. Deſtiné par la Providence à prolonger la gloire de l'Etat, & la félicité des

Peu-

Peuples, Vous n'êtes occupé que du ſoin de répondre à ſes hauts deſſeins ſur Vous. On Vous a vu dans les premiers eſſais que Vous avez faits des travaux & des dangers de la guerre, plein de cette noble ardeur qui annonce les Heros, conſerver ce caractere de modération, & ce tranquille diſcernement qui eſt le partage des grandes Ames. A tant de rares qualités ſe joint encore en Vous, MONSEIGNEUR, l'heureuſe néceſſité de les perfectionner de plus en plus. Les glorieux exemples de notre ſage & vaillant Monarque, l'éclat qui en rejaillit ſur Vous, excitent ſans ceſſe votre émulation a marcher ſur ſes traces; & Vous ſentez que le Ciel ne Vous a uni à lui par les liens les plus ſacrés de la nature, que pour Vous attacher d'autant plus puiſſamment à l'imitation de ſes grandes vertus, en Vous propoſant un modele qui fût tout enſemble l'objet de votre amour & de votre admiration. Ainſi en retraçant à nos yeux l'auguſte image d'un Roi qui fait les délices de ſes ſujets, Vous aſſurez la continuation du bonheur & du repos public.

public. Agréez donc, MONSEIGNEUR, que pénétre en mon particulier, plus que perſonne des ſentiments de la reſpectueuſe vénération que Vous imprimez dans tous les cœurs, je me hâte de Vous en rendre un humble hommage, dans ce premier fruit de mes réflexions que je donne au public: heureux, ſi quelque foible que ſoit cette production, Vous daignez l'honorer d'un regard favorable, & le recevoir comme un témoignage de mon zéle, & de mon très-profond reſpect.

DISCOURS

DISCOURS PRELIMINAIRE.

Utilité d'une Preuve démonſtrative de l'Immortalité de l'Ame, fondée ſur ſon Immaterialité.

IL y a long-tems qu'on eſt convaincu, que la connoiſſance de ſoi-même eſt de toutes les études celle, qui contribue le plus à perfectionner la raiſon humaine, & qui en lui faiſant ſentir ſa propre foibleſſe, & ſa dépendance de l'Etre ſuprême, lui inſpire auſſi plus de docilité à écouter la voix de la Religion, & à ſe laiſſer conduire par la ſainteté de ſes maximes. L'expérience ne montre que trop, que le libertinage & l'irréligion ſont le plus ſouvent les ſuites funeſtes de la diſſipation d'un Eſprit, qui comme ſorti hors de lui-même, ſe répand uniquement ſur les objets materiels & ſenſibles. On peut à la vérité avec une telle diſpoſition acquérir des connoiſſances ſublimes, on peut devenir un grand Géométre & un grand Phyſicien; mais on eſt peu touché des vérités purement intellectuelles; & comme on s'accoutume à ne juger de la réalité des choſes, que par l'impreſſion ſenſible qu'elles font ſur l'imagination; tout ce qui n'offre point de corps à l'Eſprit paroit n'être rien, & on paſſe quelquefois juſqu'à ſe perſuader ce qu'il y a réellement de plus

inconcevable, que la penſée même eſt une qualité de la matiere, qui réſulte de la diſpoſition, & de la ſtructure des organes corporels. Qu'on mépriſe donc tant qu'on voudra cette partie de la Philoſophie qui traite des idées de l'entendement pur, des principes généraux de la connoiſſance humaine, & des ſubſtances immaterielles; que le ſeul nom de Métaphyſique ſoit un titre ſuffiſant pour rebuter bien des perſonnes, qui ſe piquent de délicateſſe, & d'un gout raffiné dans les Sciences; ceux qui ſupérieurs à la mode, voudront ne conſulter que le bon ſens, conviendront ſans peine qu'il nous importe avant tout, de bien pénétrer dans la connoiſſance de ce que nous ſommes. L'Eſprit eſt ſans doute à ſoi même le plus digne objet de ſon application & de ſes recherches; les caractéres de la Divinité, dont il porte l'image & la reſſemblance, ne ſont-ils pas des attraits aſſez puiſſants, pour nous inviter à les vouloir connoître de plus près? Si cet écoulement de la Divine Sageſſe, ce rayon d'intelligence, dont elle a bien voulu nous faire part, ne peut ſubſiſter que dans une nature immaterielle, plus approchante de la ſimplicité ſouverainement parfaite de l'Etre Divin, & infiniment élevée au deſſus de la condition de cette partie groſſiere & périſſable de nous-mêmes, qui nous eſt commune avec tout ce qu'il y a de créatures inſenſibles; n'eſt-ce pas un point qui mérite toute notre application, pour nous en

éclair-

éclaircir, & nous en convaincre ? Peut-on ſans une aveugle ſtupidité renoncer à des titres ſi flateurs, ſans avoir auparavant apporté toute ſon attention à diſcuter les raiſonnements de tant de célébres Philoſophes, qui ne prétendent rien moins que de démontrer ces importantes vérités, qui relevent avec tant d'éclat la nobleſſe & l'excellence de notre Etre. L'Eſprit naturellement pénétré du déſir de l'immortalité ne peut ſe montrer ſi indifférent aux preuves, qui lui en aſſurent la poſſeſſion, comme un appanage de ſa nature ; à moins qu'un brutal attachement à des biens périſſables, ne l'ait ravalé juſqu'au point de lui faire ſouhaiter d'être de même condition que les objets de ſes amours.

Ce n'eſt donc pas ſans raiſon que les Docteurs, & les Philoſophes Chrétiens ont cru de tout tems, que la croyance de la Spiritualité & de l'Immortalité de l'Ame étoit la plus forte barriere, qu'on pût oppoſer au libertinage d'Eſprit, toujours ſuivi de celui du cœur, & d'autant plus dangereux, qu'on a eu ſoin de le revêtir du titre ſpécieux d'une noble liberté de penſer. Quelque déreglé, quelque corrompu que ſoit un homme, s'il eſt fortement perſuadé de l'immortalité de ſon Ame, cette conviction devient en lui comme une ſource de lumiere, qui peut bien être ſouvent obſcurcie par les nuages des paſſions & des vices ; mais qui retenant pourtant cette force & cette clarté invincible ; dont la vérité ne ſau-

roit être dépouillée, ne pourra manquer de luire au moins par intervalle à ſon Eſprit, de reveiller ſa raiſon, & le ſecouer en ſon aſſoupiſſement. Il entre-verra en ces heureux moments d'un côté, l'objet & le principe de ſon véritable bonheur qu'il abandonne, pour courir après les plaiſirs trompeurs de cette vie; & de l'autre, l'obſcurité impénétrable d'un avenir affreux, & d'une éternité malheureuſe où ſes égarements le conduiſent. Cette vérité venant ainſi à répandre une amertume ſalutaire ſur les vaines joies dont il s'enyvre, le détrompera peu à peu de ſes fauſſes maximes, & le rapprochera de cette Religion toute Divine & ſurnaturelle, qui ſeule peut fixer les doutes de l'homme ſur ſon ſort après cette vie, & lui fournir les moyens de le rendre éternellement heureux.

Un libertin au contraire ſéduit par les captieux raiſonnements des Materialiſtes, ou plutôt par leur conformité à ſes inclinations vicieuſes, qui croit s'être bien élevé au deſſus des préjugés du vulgaire, pour parler le langage ordinaire aux prétendus Eſprits forts, pour faire profeſſion de croire, que la Religion n'eſt qu'une vaine ſuperſtition, qui tient les grands génies dans une gêne injuſte, & que le principe de la penſée n'étant que la portion la plus ſubtile du ſang, doit périr avec l'organiſation du corps: cet homme ne trouve plus rien en lui qui s'oppoſe à ſon libertinage, le principe de ſa con-

duite

duite eſt parfaitement conforme à ſon train de vie : ce qui lui reſte de raiſon après une erreur ſi dangereuſe, ne ſert qu'à le plonger plus avant dans l'impieté & dans le vice.

Cette différence ſi ſenſible des maximes, qui doivent ſervir de regle aux penſées & aux actions de la vie, ſelon qu'on eſt perſuadé, oui ou non de l'immortalité de l'Ame, eſt ſans doute ce qui a engagé les plus ſages Législateurs, & les plus célébres Philoſophes de l'Antiquité à employer de concert l'autorité & la raiſon pour établir cette importante vérité, & à ne négliger aucun moyen de la répandre, & de la graver dans l'Eſprit des Peuples. Ils en ont donc traité avec toute la ſubtilité dont ils étoient capables, & on ne peut nier qu'ils n'en aient même donné d'excellentes preuves, malgré les notions obſcures & confuſes qu'ils avoient de la nature, & des qualités de l'Eſprit & du corps.

Deſcartes ayant diſtingué avec plus de netteté qu'on n'avoit jamais fait, ce qui appartient au corps, d'avec ce qui appartient à l'Eſprit dans les qualités ſenſibles, & démontré que l'éclat de la lumiere, la varieté des couleurs, les ſons & leur harmonie, en un mot tout ce qui affecte nos ſens, n'eſt dans les corps, qu'une certaine groſſeur, configuration, mouvement & arrangement de leurs parties; les Philoſophes modernes qui l'ont tous ſuivi en ce point, ſans en excepter M. Locke, doivent auſſi reconnoître que ces mêmes

mes qualités ſenſibles, en tant qu'elles ſont des affections de l'Ame, n'étant rien de ſemblable à ce qu'elles ſont dans les corps, elles doivent appartenir à une nature totalement différente: ainſi ce puiſſant génie a fixé les limites de la matiere, & prouvé l'immortalité de l'Ame par ſon immaterialité.

Il eſt donc ſurprenant qu'après cela, il ſe ſoit trouvé des Philoſophes, qui affectant de paroître convaincus de l'immortalité de l'Ame par un Eſprit de Foi & de Religion, ſe ſont fait une eſpece de gloire de faire naître des doutes ſur ſon immaterialité, qui eſt la baſe de ſon immortalité, & de faire paſſer les raiſonnements de ceux, qui prétendent l'établir par la raiſon, comme autant de recherches creuſes & incertaines ſur un ſujet tout-à-fait indifférent, & auquel nos connoiſſances ne ſauroient atteindre.

Le Chef de ces nouveaux indifférents ſur l'immaterialité de l'Ame eſt le célébre M. Locke, qui dans ſon eſſai ſur l'entendement humain prétend, „ qu'il nous eſt impoſſible de découvrir „ par la contemplation de nos propres idées ſans „ la révelation, ſi Dieu n'a point donné à quelque amas de matiere diſpoſé, comme il le „ trouve à propos, la puiſſance d'appercevoir & „ de penſer; où s'il a joint à la matiere ainſi „ diſpoſée une ſubſtance immaterielle qui penſe. „ Car, ajoute-t-il, par rapport à nos notions, il „ ne nous eſt pas plus mal aiſé de concevoir,

„ que

„ que Dieu peut, s'il lui plait, ajouter à notre „ idée de la matiere la faculté de penſer, que „ de comprendre qu'il y joigne une autre ſub- „ ſtance avec la faculté de penſer.

Il ne falloit rien de plus que l'autorité de M. Locke, pour mettre en vogue un ſentiment, qui accommode également la corruption du cœur humain, & la pareſſe naturelle de l'Eſprit, qui aime ſouvent à trouver dans les recherches difficiles & épineuſes un prétexte ſpécieux de s'arrêter dans un état de doute, pour s'épargner la peine de s'éclairer, & de ſe convaincre.

Le fameux M. Le Clerc ayant pouſſé ſa timide circonſpection, juſqu'à douter ſi l'on pourroit trouver dans l'Ecriture, & dans les Prophetes un exemple de la préſcience de Dieu par rapport aux effets futurs, libres, & contingents; il n'eſt pas étrange qu'il ait adopté le doute de M. Locke ſur la poſſibilité, ou même ſur l'éxiſtence actuelle de la matiere penſante. Pneumat. ſect. 3. chap. 4. art. 13. & ſuiv.

La Foi, il eſt vrai, ordonne expreſſément, que l'on croie l'Ame immortelle. Cela ſuffit à ces Eſprits dociles vraiment humbles, & vraiment ſages, qui ſavent, ſelon le précepte de l'Apôtre, captiver leur entendement pour l'obeiſſance de Jeſus-Chriſt, & le ſoumettre aux Oracles de ſa révelation. Ces perſonnes n'ont aucunement beſoin de raiſonner ſur la ſubſtance

de

de l'Ame : la Foi leur tient lieu de ſcience ; & ils ſont vraiment plus ſavants, guidés par l'autorité infaillible d'un Dieu qui parle, que tous ces ſubtils diſcoureurs, qui raiſonnent ſans ceſſe, & ne parviennent jamais à la connoiſſance de la vérité.

Mais il eſt d'autre part des Eſprits rebelles, qui ayant ſecoué le joug de l'autorité, ſe ſont livrés à l'erreur & à l'irréligion, des Eſprits préſomptueux, qui par un étrange abus de la raiſon même, refuſant de reconnoître dans la Religion Chrétienne, les marques viſibles d'une inſtitution Divine, ne veulent d'autre guide que leur propre ſens, & cette raiſon ſi ſujette à l'erreur, & à l'incertitude, comme le fait voir la multiplicité des opinions dans toutes les Sciences : & ce ſont ces Eſprits qu'il faut tâcher de convaincre par la raiſon, de la fauſſeté de leurs principes.

La providence de Dieu, & l'immortalité de l'Ame ſont les deux grandes vérités, que la raiſon humaine peut employer le plus utilement, pour diſſiper les illuſions de toute vaine Philoſophie, qui prétendra s'élever contre la Religion.

Act. Ap. c. 17. L'Apôtre nous en fournit lui-même un illuſtre exemple dans ſa ſublime Harangue aux Athéniens. Conduit à l'Aréopage par des Philoſophes Epicuriens & Stoïciens pour y expliquer ſa doctrine, il reveille d'abord dans l'eſprit de ſes Auditeurs

teurs par les expreſſions les plus magnifiques la haute idée de l'Etre ſuprême, de ce Dieu qu'ils adoroient ſans le connoître: il leur annonce un Dieu qui a créé le Ciel & la Terre, & tout ce qu'ils contiennent: un Dieu qui maître abſolu de ſes Créatures leur donne l'Etre, la reſpiration, la vie, & tout ce qu'elles ſont: un Dieu qui nous eſt intimément préſent, dans lequel nous vivons, nous nous mouvons, & nous ſommes: un Dieu immenſe, qui ne peut être renfermé dans des temples materiels: un Dieu dont la Majeſté eſt ſi fort au deſſus de tout ce qui tombe ſous nos ſens, que l'art de la Sculpture ne peut rien faire qui le repréſente; que l'or, ni l'argent, ni les pierres précieuſes, ni tout ce que nous pouvons concevoir de plus noble dans la matiere, n'eſt rien qui lui reſſemble. C'eſt même par la conſidération de notre Etre, qui n'eſt qu'une foible image de l'Etre Créateur dont il eſt ſorti, vérité reconnue par les Payens mêmes, que l'Apôtre excite ſes Auditeurs à penſer ſi noblement de Dieu: *Genus ergo cum ſimus Dei*, dit-il, & c'eſt ainſi qu'il releve admirablement l'excellence du Genre humain, *non debemus æſtimare auro, aut argento, aut lapidi ſculpturæ artis, & cogitationis hominis Divinum eſſe ſimile*. Ce qui ne pouvant s'entendre de l'homme, en tant que materiel, il faut qu'il y ait en nous un Eſprit incapable d'être repréſenté ſous aucune forme corporelle, & que cet Eſprit, par lequel nous appartenons de ſi près à Dieu, ſoit

auſſi lui-même quelque choſe d'immateriel & de Divin. Ainſi l'Apôtre en élevant les penſées de ſes Auditeurs au deſſus de tout ce qu'il y a de materiel, de périſſable & de ſenſible dans l'idée qu'ils devoient avoir, ſoit de Dieu, & de ſa Providence, ſoit de la nature de l'Ame, qui eſt la principale partie de nous-mêmes, & les ayant diſpoſés à n'y rien concevoir, que d'immateriel & d'incorruptible, il les amene inſenſiblement au dogme de la Réſurrection, qui eſt le fondement de notre Foi, de nos eſpérances, & de notre conduite. On peut donc croire avec fondement, que quoiqu'une preuve philoſophique de l'immortalité de l'Ame ne ſoit pas néceſſaire pour ceux, qui reçoivent avec ſimplicité les dogmes que la Religion nous propoſe, elle eſt du moins très-utile pour conduire à la vraie Religion ceux qui s'égarent, pour ne vouloir ſuivre d'autre guide que leur foible raiſon.

Or une des meilleures preuves qu'on puiſſe donner de l'immortalité de l'Ame, c'eſt ſans doute celle qui ſe tire de ſon immaterialité. Car un Etre non compoſé de parties eſt naturellement indeſtructible, il ne peut périr que par l'anéantiſſement. Mais dès qu'on ne ſera plus tenté de croire l'Ame mortelle, que ſous prétexte que Dieu peut anéantir les Eſprits immateriels, la croyance de ſon immortalité ne courra plus guere de riſque. L'erreur de ceux qui ont cru l'Ame mortelle; ou qui en ont douté, n'eſt venue que

de

de ce qu'ils ont cru, ou qu'ils ont douté que le principe de la penſée fût materiel, & par conſéquent ſujet à la corruption, comme tout ce qui reſulte de l'aſſemblage & de l'arrangement de pluſieurs parties. Pour douter de l'immortalité de l'Ame, après s'être convaincu de ſon immaterialité, il faudroit ou que la Philoſophie fournit quelque raiſon de la deſtruction d'un Etre ſimple, & d'un véritable anéantiſſement, ou que l'Ecriture nous donnât quelque ſujet de le croire: mais la Philoſophie ne dit rien de tel, & la Révelation y eſt expreſſément contraire.

Ayant donc remarqué que les principes, par leſquels M. Locke entreprend de démontrer l'éxiſtence, & même l'immaterialité de Dieu, ſervoient également à établir l'immaterialité de l'Ame, & par conſéquent ſon immortalité; j'ai cru qu'une démonſtration appuiée ſur de tels principes, ſeroit une preuve entiérement convaincante au moins pour ceux, que l'autorité de M. Locke retient dans le doute à cet égard. La ſeule lecture de l'abregé de M. Locke par M. l'Evêque de S. Aſaph, & traduit par M. Boſſet, m'inſpira il y a quelques années cette penſée, & me fournit le ſujet d'une Diſſertation latine pour le renouvellement des Etudes; où je m'attachai à prouver, qu'en ſuivant les principes de M. Locke, tout homme qui faiſoit profeſſion de douter de l'immaterialité du principe de la penſée, ne pouvoit plus avoir de preuve convaincante de

l'éxiſtence & de l'immaterialité de Dieu. Mais ayant lu depuis le grand Ouvrage de M. Locke & y ayant vu non ſeulement ſes propres penſées plus étendûës, & mieux dévelopées, mais encore le précis de tout ce qu'il a répondu au Docteur Stillingfléet, qui l'avoit attaqué ſur le même ſujet; je me ſuis trouvé dans l'engagement d'étendre auſſi ma Diſſertation, & de répondre plus particuliérement à tous ces nouveaux raiſonnements de M. Locke, que je n'avois point trouvés dans ſon abregé. Le ſoin qu'a pris Monſieur Coſte de ramaſſer en cet Extrait tout ce que M. Locke a dit dans ſes derniers Ouvrages pour établir ſon ſentiment, me fait eſpérer qu'après y avoir ſolidement répondu, comme je me flate de le faire, je n'aurai rien laiſſé en arriere de ce qui appartient à une entiere réfutation de ce ſentiment.

„ Le Docteur Stillingfléet, dit M. Coſte, ſa-
„ vant Prélat de l'Egliſe Anglicane, ayant pris
„ à tâche de réfuter pluſieurs opinions de M. Lo-
„ cke, ſe récria principalement ſur ce qu'il
„ avance ici, que nous ne ſaurions découvrir
„ ſi Dieu n'a point donné à certains amas de ma-
„ tiere diſpoſés, comme il le trouve à propos,
„ la puiſſance d'appercevoir & de penſer. La
„ queſtion eſt délicate, & M. Locke ayant eu
„ ſoin dans le dernier Ouvrage qu'il écrivit,
„ pour repouſſer les attaques du Docteur Stillin-
„ gfléet, d'étendre ſa penſée ſur cet Article, de

„ l'éclair-

„ l'éclaircir, & de la prouver par toutes les rai-
„ ſons dont il pût s'aviſer ; j'ai cru qu'il étoit
„ néceſſaire de donner ici un Extrait éxact de
„ tout ce qu'il a dit pour établir ſon ſentiment.

Comme je n'ai point vu l'Ouvrage du Docteur Stillingfléet, je ne puis juger s'il s'y eſt pris, comme il faut, pour défendre la vérité contre les ſubtilités de M. Locke. Tout ce que je ſais, c'eſt que je n'oppoſerai à M. Locke en tout cet Ouvrage, que des raiſonnements précis & philoſophiques, déduits des principes qu'il emploie, pour prouver l'éxiſtence & l'immaterialité de Dieu. Et pour donner à mon Ouvrage autant d'ordre, que la méthode de l'Auteur que je combats peut le permettre, j'ai jugé à propos de le diviſer en huit Parties.

Diviſion de l'Ouvrage.

DAns la premiere, je rapporte au long les principes, ſur leſquels M. Locke établit ſa Démonſtration de l'éxiſtence & de l'immaterialité de Dieu ; & je fais voir en même tems que ces principes ſuppoſent toujours que la matiere n'eſt qu'une maſſe d'étenduë ſolide, diviſible & mobile, ſans force, & ſans action capable ſeulement de figure & de mouvement. Je releve à cette occaſion quelques contradictions de M. Locke, & l'abſurdité d'une nouvelle hypothéſe ſur la création de la matiere, que cet Auteur indique en paſſant.

Je

Je tâche dans la ſeconde Partie de déterminer nettement les idées de la ſubſtance, & du mode de l'eſſence, & des facultés d'une choſe : je me ſers même de quelques paſſages de M. Locke, pour éclaircir & déterminer ces idées. De ces notions ainſi déterminées & des principes par leſquels M. Locke démontre l'immaterialité de Dieu, il en réſulte tout naturellement une Démonſtration complette de l'immaterialité de toute ſubſtance penſante.

Je paſſe dans la troiſiéme à diſcuter trois des principaux points du Syſtême de M. Locke, qui tendent également à renverſer les principes de ſa Démonſtration de l'immaterialité de Dieu. Ces trois points ſont. 1. Que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance en général. 2. Que nous n'avons non plus aucune idée, ni de la ſubſtance du corps, ni de celle de l'Eſprit en particulier; ce qu'il prétend montrer, en comparant les idées qu'il ſuppoſe être communes à l'Eſprit & au corps; & enſuite celles qu'il croit être particulieres à l'une & à l'autre de ces ſubſtances. 3. Enfin que nous n'avons pas même une idée claire de l'étenduë.

Mon but dans la quatriéme Partie eſt de montrer, que l'idée de la ſimple étenduë eſt non ſeulement une idée claire; mais que de plus elle eſt commune à tous les hommes, qu'on en peut déduire géométriquement toutes les propriétés, qui appartiennent inconteſtablement à la matiere; que l'idée du vuide n'eſt que l'idée de l'étenduë

ab-

abſtraite, & qu'en un mot l'étenduë eſt la ſubſtance même de la matiere, & de tous les corps. Ce principe qui eſt la baſe de tout le Syſtême Cartéſien, & de la véritable Philoſophie, ſert également à écarter de la Métaphyſique les notions confuſes, qui rendent cette Science inintelligible dans les écrits de quelques Philoſophes, & à écarter auſſi de la Phyſique ces qualités occultes, qu'on ſuppoſe être naturelles aux corps, quoiqu'indépendantes de la groſſeur, de la figure, & du mouvement de leurs parties, qualités qui ne ſont réellement qu'autant d'idées abſtraites de quelque cauſe en général, que les Philoſophes ſubſtituent aux cauſes particulieres & déterminées, quand il les ignorent. J'aſſigne en même tems une regle générale, qui pourra ſervir à diſtinguer les qualités réelles d'une choſe de ces qualités imaginaires, dont je viens de parler.

Dans la cinquiéme Partie, j'examine les arguments, que M. Locke emploie, pour rendre plauſible ſon doute ſur la poſſibilité d'une amas de matiere doué de la faculté de penſer. Il inſiſte principalement ſur la prétendue action du corps ſur l'Eſprit, qu'il ſuppoſe n'être pas moins certaine qu'elle eſt occulte. Je n'ai non plus ici beſoin, que de M. Locke pour le combatre, & je tire de ſes obſervations de quoi prouver démonſtrativement, que les impreſſions qui ſe font ſur les organes de nos ſens ne peuvent qu'occaſionner les ſentiments & les idées, dont notre Ame eſt affe-

ctée

ctée enſuite de ces impreſſions, mais non pas les produire par une force proprement dite.

Dans la ſixiéme Partie, en répondant aux nouveaux raiſonnements, par leſquels M. Locke a voulu ſoutenir ſon doute contre le Docteur Stillingfléet, je tâche toujours de faire voir, que c'eſt ſans raiſon qu'on s'obſtine à introduire dans la matiere ces facultés intrinſeques, que leurs fauteurs mêmes avouent être incompréhenſibles.

Dans la ſeptiéme Partie, on montre par des paſſages inconteſtables de Ciceron, & de Plutarque, que pluſieurs entre les anciens Philoſophes ont reconnu dans la nature de l'Ame une ſubſtance non étenduë, & abſolument dépouillée de toute materialité.

Enfin dans la huitiéme Partie, je démontre en premier lieu, qu'on doit néceſſairement admettre l'éxiſtence de quelque Etre non étendu, contre le premier principe d'un nouveau Syſtême fondé en partie ſur les principes de M. Locke. Je prouve enſuite l'immaterialité abſolue de Dieu par ſes Attributs, & par des paſſages formels de l'Ecriture Sainte de l'ancien & du nouveau Teſtament. Enfin je prouve que les Docteurs de l'Egliſe dès les premiers ſiécles ont expreſſément enſeigné & ſoutenu l'immaterialité abſolue de Dieu, & des Intelligences créées, de ſorte que ſur ce point, comme ſur les autres, la tradition de l'Egliſe eſt parfaitement conforme à la doctrine, & à l'Eſprit de l'Ecriture.

PRE-

PREMIERE PARTIE.

Examen des principes, par lesquels M. Locke démontre l'existence, & l'immaterialité de DIEU.

§. 1.

Monsieur Locke fonde sa démonstration de l'existence de Dieu sur la connoissance certaine, que nous avons de notre propre existence, & de nôtre pensée; car puisque ce n'est pas nous, qui nous sommes donné notre existence & notre pensée, il faut que nous la tenions cette existence, & cette pensée d'un Etre éternel, tout puissant, & très-intelligent. Il y a donc un Etre éternel, très-puissant, & très-intelligent, à qui l'on donne communément le nom de Dieu. C'est ici à peu près la substance de cette démonstration de M. Locke, qu'il propose d'une maniere courte, & simple dès le commencement du chap. 10., où il traite de l'existence de Dieu; mais il passe ensuite à en développer les principes avec plus d'étenduë, & de précision, parceque, comme il le dit, *c'est un point si fondamental, & d'une si haute importance, que toute la Religion, & la véritable morale en dépendent*. Voici donc ses principes, ou les parties de son argument, telles qu'il les reprend pour les mettre dans un plus grand jour.

I. Premier principe de M. Locke, qu'il doit

1. „ C'est une vérité, dit-il, tout à fait évidente, qu'il „ doit y avoir quelque chose, qui existe de toute éternité.

exiſter quelque choſe de toute éternité.

„ Car le pur néant n'auroit jamais rien pû produire d'exiſtant. Puis donc que quelque choſe doit exiſter de toute „ éternité, voions quelle eſpece de choſe ce doit être.

II. Second principe de M. Locke, qu'il y a deux ſortes d'Etres, penſants, & non penſants.

2. „ L'homme ne connoit, ou ne conçoit dans ce „ monde que deux ſortes d'Etres. Premierement ceux, „ qui ſont purement materiels, qui n'ont ni ſentiment, „ ni perception, ni penſée, comme l'extremité des poils „ de la barbe, & les rogneures des ongles. Secondement, „ des Etres, qui ont du ſentiment, de la perception, & „ des penſées, tels que nous nous reconnoiſſons nous-mémes. „ Dans la ſuite, ajoute M. Locke, nous déſignerons ces „ deux ſortes d'Etres par le nom d'Etres penſants, & „ non penſants; termes, qui ſont peut-être plus commodes pour le deſſein, que nous avons preſentement en vûë „ (s'ils ne le ſont pas pour autre choſe) que ceux de materiel, & d'immateriel.

III. Que dans le ſyſtême de M. Locke on ne ſauroit s'aſſurer qu'il y ait des Etres non penſants.

Si tout autre Philoſophe que M. Locke eut poſé un tel principe, & que M. Locke eut dû l'examiner, je crois qu'il auroit dit à ce Philoſophe, comme au Pere Malebranche ſur la diviſion de toutes les manieres de voir les objets exterieurs: vôtre eſprit eſt très-borné, & tout eſprit borné doit avoir aſſez de modeſtie, & d'humilité pour avouër qu'il peut y avoir pluſieurs manieres de concevoir les objets, quoique nous ne les connoiſſions point du tout. Ainſi quoique nous ne concevions pas qu'il y ait ſentiment, perception, & penſée dans l'extremité des poils de la barbe, & dans la rogneure des ongles; foibles, & bornés, au point que nous le ſommes, en devons nous conclure que ces choſes ſoient privées de ſentiment, & de connoiſſance, & qu'elles n'aient pas des penſées, qui leur ſoient particulieres, & dont nous ne pouvons non plus nous appercevoir que des penſées des habitants de l'Amerique, avec qui nous n'avons aucune correſpondance? Voila ce que M. Locke auroit dû dire en ſuivant ſa maniere de raiſonner; & un tel raiſonnement, dont il eſt

pour-

pourtant bien aiſé de découvrir la fauſſeté, fait voir qu'une entiere aſſurance qu'il y ait des Etres purement materiels, & non penſants, ne peut s'accorder aucunement avec les principes de cet Auteur, je ne dis pas ſeulement ſur la foibleſſe, & les bornes de l'eſprit humain, qui ſouvent lui ſervent de prétexte pour reſiſter à l'évidence des propoſitions, qui combattent ſes préjugés; mais, ce qui eſt plus important, avec ſes penſées ſur la nature de la matiere. Car ſelon M. Locke la matière n'eſt pas ſimplement une étenduë ſolide; mais c'eſt une choſe encore plus occulte, une ſubſtance abſolument inconnoiſſable, & qui eſt le ſujet de l'étenduë, de la ſolidité, de la cohéſion, & de cent autres proprietés, que nous ne connoiſſons pas: avec de tels principes comment aſſurer qu'il y ait des corps non penſants? Pendant qu'une pierre ne ſera qu'une maſſe d'étenduë ſolide, ayant des parties d'une certaine groſſeur, & configuration avec une certaine diſpoſition, & liaiſon entre elles dependante de l'action d'un agent exterieur, alors je concevrai clairement avec les Carteſiens qu'une telle ſubſtance, qui n'eſt qu'une étenduë ſolide modifiée d'une certaine façon, eſt abſolument incapable d'avoir ni ſentiment, ni perception, ni penſée; mais, ſi la ſubſtance de la pierre n'eſt pas une étenduë ſolide exiſtente, ou modifiée d'une certaine maniere; mais un ſujet plus occulte, & incompréhenſible, & que l'étenduë, & la ſolidité ne ſoient que quelques-unes de ſes proprietés, pendant que cette ſubſtance occulte, mais réelle, peut en avoir une infinité d'autres; qui peut m'aſſurer qu'entre ces proprietés il ne s'y trouve le ſentiment, la perception, & la penſée? On ne peut donc en ſuivant les principes de M. Locke ſur la nature de la matiere, & de la ſubſtance en général, avoir, je ne dis pas aucune évidence, ou certitude, mais ni même des motifs probables de juger qu'il y ait des Etres materiels, quelques purement materiels, qu'on les conçoive, qui ſoient non penſants; j'au-

rai occaſion de mieux développer encore ce raiſonnement dans la ſuite.

IV. Troiſieme principe de M. Locke : que la matiere une fois en repos ne peut ſe donner le mouvement.

„ Si donc, pourſuit M. Locke, il doit y avoir un Etre, „ qui exiſte de toute éternité, voions de quelle de ces „ deux ſortes d'Etres (penſants, ou non penſants) il faut „ qu'il ſoit. Et d'abord la raiſon porte naturellement à „ croire, que ce doit être néceſſairement un Etre qui penſe; „ car il eſt auſſi impoſſible de concevoir, que la ſimple „ matiere non penſante produiſe jamais un Etre intelli- „ gent, qui penſe, qu'il eſt impoſſible de concevoir, que „ le néant pût de lui-même produire la matiere : en effet „ ſuppoſons une partie de matiere groſſe, ou petite, qui „ exiſte de toute éternité, nous trouverons qu'elle eſt in- „ capable de rien produire par elle-même. Suppoſons, „ p. e., que la matiere du premier caillou, qui nous tombe „ entre les mains, ſoit éternelle, que les parties en ſoient „ exactement unies, & qu'elles ſoient dans un parfait „ repos les unes auprès des autres : s'il n'y avoit aucun „ autre Etre dans le monde, ce caillou ne demeureroit- „ il pas éternellement dans cet état, toujours en repos, „ & dans une entiere inaction ? Peut-on concevoir qu'il „ puiſſe ſe donner du mouvement à lui-méme, n'étant que „ pure matiere, ou qu'il puiſſe produire aucune choſe ?

V. Que ce principe de M. Locke ſuppoſe, que nous connoiſſons la ſubſtance de la matiere. Contradiction de M. Locke à ce ſujet.

L'aſſurance, avec laquelle M. Locke décide ici, que la pure matiere n'a en elle-même aucun principe de mouvement, & que dès qu'elle eſt en repos, elle doit y reſter éternellement dans une entiere inaction ſans pouvoir ni ſe mouvoir elle-même, ni rien produire hors d'elle, cette aſſurance, dis-je, ne peut être fondée, que ſur l'idée de la matiere telle qu'on l'a communément, je veux dire, d'une étenduë ſolide, & diviſible en parties, & ſur la ſuppoſition qu'il n'y ait rien dans la matiere que ce qui répond préciſement à cette idée. Sans cela on ne pourra jamais définir quelles proprietés conviennent, ou ne conviennent pas à la pure matiere. Or comment accorder

cette

cette ſuppoſition avec les ſentiments de M. Locke ſur l'idée de la matiere, & de l'étenduë même, dont il prétend prouver l. 2. c. 23., que nous n'avons aucune idée claire? il ne le prouve à la vérité, que par des raiſons très-frivoles, comme je le ferai voir en ſon lieu; mais ce n'en eſt pas moins ſon ſentiment, & ce ſentiment contredit viſiblement les preuves, qu'il apporte, que la matiere n'a en elle-même aucun principe de mouvement. „ Qui „ voudra prendre la peine, dit M. Locke chap. 23. p. 2., „ de ſe conſulter ſoi-même ſur la notion, qu'il a de la „ pure ſubſtance en général, trouvera qu'il n'en a abſolu„ ment point d'autre, que de, je ne ſais quel ſujet, qui „ lui eſt tout à fait inconnu, & qu'il ſuppoſe être le ſou„ tien des qualités, qui ſont capables d'exciter des idées „ ſimples dans notre eſprit, qualités, qu'on nomme com„ munément des accidents. En effet qu'on demande à „ quelqu'un ce que c'eſt que le ſujet, dans lequel la cou„ leur ou le poids exiſtent, il n'aura autre choſe à dire, „ ſi non que ce ſont des parties ſolides, & étenduës. Mais „ ſi on lui demande ce que c'eſt que la choſe, dans la„ quelle la ſolidité, & l'étenduë ſont inhérentes, il ne „ ſera pas moins en peine, que l'Indien qui ayant dit, „ que la terre étoit ſoutenuë par un grand Elephant, ré„ pondit à ceux, qui lui demanderent ſur quoi s'appuioit „ cet Elephant, que c'étoit ſur une grande tortuë, & qui „ étant encor preſſé de dire ce qui ſoûtenoit la tortue, „ repliqua que c'étoit quelque choſe, un je ne ſais quoi, „ qu'il ne connoiſſoit pas. Par la même raiſon je voudrois demander à M. Locke: connoiſſez-vous le ſujet de la ſolidité, & de l'étenduë de ce caillou, que vous ſuppoſez devoir demeurer dans une inaction éternelle? Sans doute, que je ne le connois pas, me répondroit-il: ce ſujet eſt la ſubſtance du caillou, & par tout je ſoutiens, que nous n'avons aucune idée claire de la ſubſtance, ni en général, ni en particulier; eh bien répliquerois-je, ſi vous ne con-

noiſſez

noissez point la substance du caillou, s'il y a dans le caillou un sujet occulte outre l'étenduë, & la solidité, que vous y connoissez, par quelle regle de Logique pouvez-vous assurer, que ce sujet, ou cette substance soit privée de toute puissance active de se mouvoir? De plus M. Locke reconnoit les parties de ce caillou éxactement unies; & pour prouver, que nous ne connoissons point clairement ce que c'est que l'étenduë, il prétend que l'étenduë nait de la cohésion des parties solides, qui est comme un lien, qui les tient attachées les unes aux autres, & qu'il suppose aussi absolument inintelligible; enfin pour démontrer par une recherche très-subtile selon lui, que cette cohésion ne peut être expliquée par aucune pression, il nous transporte p. 27. jusques aux extremités de l'univers, & aux dernieres limites de la matiere, où il nous fait voir, que la matiere s'eparpilleroit de tous côtés, si la cohésion de ses parties devoit être un effet d'une pression exterieure. Cela posé, il est évident, que M. Locke admet dans la pure matiere une force de cohésion, qui précede même l'étenduë, dont l'effet est d'empêcher, que les parties de la matiere ne se dissipent, & qu'au contraire elles demeurent exactement unies les unes aux autres, & tout cela, quoique nous ne connoissions point quelle est cette force si naturelle à la matiere, que sans elle la matiere ne seroit pas même étenduë. Or je demande si après avoir supposé dans la pure matiere une force de cohésion, il y auroit quelque inconvenient à y supposer aussi, ou du moins à douter, qu'il ne pût y avoir aussi une force de repulsion? Dès qu'on reconnoit dans la matiere une cohésion, ou une attraction, qui ne soit pas l'effet d'une action immediate de Dieu, ensuite des loix générales, qu'il a établies pour la conservation, & l'ordre de l'univers; mais qu'on regarde cette force de cohésion, ou d'attraction comme une proprieté naturelle, & intrinseque de la matière, il n'y a plus aucune difficulté a re-

con-

connoître dans la matiere une force de repulsion. Si deux parties de matiere peuvent s'attirer selon un certain aspect, ou dans une telle supposition, qu'il plaira de faire, pourquoi ne pourront-elles pas selon un autre aspect, ou dans une autre supposition se repousser mutuellement ? M. Locke ne peut donc sans se contredire, nier qu'il ne puisse y avoir dans la matiere un principe naturel de mouvement. Je ferai voir ensuite l'absurdité des sentiments de cet Auteur sur la substance en général, sur la matiere, sur l'étenduë en particulier.

VI. Quatrieme principe de M. Locke : que la matiere avec le mouvement ne peut produire la pensée.

Après avoir prouvé autant qu'il l'a pû faire selon ses principes, que la matiere ne peut se donner à elle-même le mouvement, M. Locke prétend faire voir ensuite, que quand même la matiere auroit son mouvement de toute éternité, ce mouvement ne lui serviroit de rien pour produire la pensée. „ Mais supposons, dit-il, que le mou„ vement soit de toute éternité dans la matiere, cepen„ dant la matiere, qui est un Etre non pensant, & le „ mouvement ne sauroient jamais faire naître la pensée. „ Quelque changement, que le mouvement puisse produire„ tant à l'égard de la grosseur, qu'à l'égard de la figure „ des parties de la matiere, il sera toûjours autant au „ dessus des forces du mouvement, & de la matiere de „ produire de la connoissance, qu'il est au dessus des for„ ces du néant de produire la matiere. J'en appelle à „ ce que chacun pense en lui-même : qu'il dise, s'il n'est „ point vrai, qu'il pourroit concevoir aussi aisément la ma„ tiere produite par le néant, que le figurer, que la pensée „ ait été produite par la simple matiere dans un tems, au „ quel il n'y avoit aucune chose pensante, ou aucun Etre, qui „ existât actuellement. Divisez la matiere en autant de „ petites parties, qu'il vous plaira [ce que nous sommes „ portés à regarder comme un moyen de la spiritualiser, „ & d'en faire une chose pensante] donnez-lui, dis-je, „ toutes les figures, & tous les differents mouvements,

que

„ que vous voudrez, faites-en un globe, un cube, un cone,
„ un prisme, un cylindre &c., dont les diametres ne
„ soient que la 100000000m. partie d'un gr., cette par-
„ ticule de matiere n'agira pas autrement sur d'autres
„ corps d'une grosseur, qui lui soit proportionnée, que
„ des corps, qui ont un pouce, ou un pied de diametre,
„ & vous pouvez esperer avec autant de raison de produire
„ du sentiment, des pensées, & de la connoissance en joi-
„ gnant ensemble de grosses parties de matiere, qui aient
„ une certaine figure, & un certain mouvement, que par
„ le moyen des plus petites parties de matiere, qu'il y ait
„ au monde. Ces dernieres se heurtent, se poussent, &
„ resistent l'une à l'autre, justement, comme les plus gros-
„ ses parties, & c'est là tout ce qu'elles peuvent faire:
„ par conséquent si nous ne voulons pas supposer un pre-
„ mier Etre, qui ait existé de toute éternité, la matiere
„ ne peut jamais commencer d'exister. Que si nous disons,
„ que la simple matiere destituée de mouvement est éter-
„ nelle, ce mouvement ne peut jamais commencer d'exi-
„ ster; & si nous supposons, qu'il n'y a eu, que la ma-
„ tiere, & le mouvement, qui aient existé, ou qui soient
„ éternels, on ne voit pas, que la pensée puisse jamais
„ commencer d'exister.

VII. Que ce principe de M. Locke confirme contre lui, que nous avons une idée claire de la substance de la matiere.

Pour le coup, M. Locke est parfait Cartesien. La pure, & simple matiere ne consiste ici, qu'en des parties solides d'une certaine grosseur, & d'une certaine figure. Ces parties ne peuvent agir les unes sur les autres que par le mouvement, & le mouvement ne peut que les faire changer de grosseur, & de figure: elles ne peuvent que se heurter, & se diviser: & il est autant évident, que la matiere, & le mouvement ne peuvent produire de la connoissance, qu'il l'est, que le néant ne peut produire la matiere. C'est même une évidence telle, que M. Locke en appelle au sentiment de tout le monde. Il faut donc reconnoître ici qu'il n'y a rien dans la matiere, que ce qui

que nous y concevons clairement, & distinctement. Cela est absolument necessaire pour en venir à la conclusion, que M. Locke en a tirée; que s'il n'y a rien eu d'éternel hors la matiere, & le mouvement; la pensée n'a jamais pû commencer d'exister. Voila donc la nature de la matiere clairement expliquée, la voila depoüillée de toute qualité occulte. Nous verrons bien-tôt, que M. Locke ne pourra plus soutenir une telle clarté: il nous dira, que nous n'avons aucune idée de la matiere, que c'est une temerité à nous de prétendre, qu'il n'y ait rien dans la matiere, que ce qui répond à nos foibles conceptions. Mais c'est à lui à se concilier avec lui-même, & à montrer par quelle regle on peut soutenir des sentiments si opposés.

§. II.

MOnsieur Locke a donc prouvé jusqu'ici la nécessité de reconnoître un Etre éternel pensant, distingué de la simple matiere. 1. Parceque quand même on supposeroit la matiere éternelle, cette matiere ne pourroit jamais se donner le mouvement, & 2. quand même on supposeroit le mouvement coéternel à la matiere, il seroit toujours impossible, que la matiere, & le mouvement eussent pû produire la pensée. Or quoique rien ne soit plus aisé, que de prouver que la matiere ne peut être éternelle, puisque rien ne peut être éternel, que ce qui existe par soi-même, & que rien n'existe par soi-même que l'Etre universel, infini, sans restriction, Dieu même; il faut pourtant avouër, que ces deux propositions, que forme M. Locke sur la supposition de l'éternité de la matiere, ne laissent pas que d'être très-certaines, & très évidentes: mais, comme je l'ai déja remarqué, elles ne peuvent l'être que dans la supposition, que la matiere ne soit, comme nous le prouverons plus bas, qu'une étenduë solide, divisible, & mobile: car si la nature de la matiere consistoit

I. Cinquieme principe de M. Locke: que si la matiere étoit le premier Etre éternel pensant, il n'y auroit pas un Etre unique éternel pensant, mais une infinité d'Etres finis pensants.

en un ſujet plus occulte, & qui nous fût entierement inconnu, ainſi que le prétend M. Locke, nous n'en pourrions raiſonnablement affirmer, ou nier aucune proprieté. Voici maintenant une réflexion, que M. Locke ajoute à ſes preuves pour mieux faire voir encore, que la matiere n'eſt pas le premier Etre éternel penſant : „ l'on pour„ roit ajouter, qu'encore que l'idée générale, & ſpecifi„ que, que nous avons de la matiere, nous porte à en „ parler, comme ſi c'étoit une choſe unique en nombre; „ cependant toute la matiere n'eſt pas proprement une „ choſe individuelle, qui exiſte, comme un Etre materiel, „ ou un corps ſingulier, que nous connoiſſons, ou que „ nous pouvons concevoir; de ſorte que ſi la matiere étoit „ le premier Etre éternel penſant, il n'y auroit pas un „ Etre unique, éternel, infini, & penſant; mais, un nom„ bre infini d'Etres éternels, finis, penſants, qui ſeroient „ indépendants les uns des autres, dont les forces ſe„ roient bornées, & les penſées diſtinctes, & qui par con„ ſéquent ne pourroient jamais produire cet ordre, cette „ harmonie, & cette beauté, qu'on remarque dans la na„ ture: puis donc que le premier Etre doit être néceſſai„ rement un Etre penſant, & que ce qui exiſte avant tou„ tes choſes doit néceſſairement contenir, & avoir actuel„ lement, du moins toutes les perfections, qui peuvent „ exiſter dans la ſuite: (car il ne peut jamais donner à „ un autre des perfections, qu'il n'a point, ou actuelle„ ment en lui-même, ou du moins dans un plus haut de„ gré) il s'enſuit néceſſairement de là, que le premier Etre „ éternel ne peut être la matiere.

II. Que ce raiſonnement de M. Locke n'eſt pas exactement juſte.

Il y a pluſieurs remarques à faire ſur ce raiſonnement de M. Locke. 1. Il eſt difficile de comprendre, pourquoi il ne veut pas, que toute la matiere ſoit une choſe auſſi proprement individuelle, que quelque Etre materiel, ou quelque corps ſingulier que ce ſoit. L'univers, qui eſt toute la matiere, quoique compoſé d'un ſi grand nombre

de

de différentes parties, doit être regardé avec autant de raiſon, comme un ſeul tout phyſique, & individuel, qu'un arbre, & un animal; puiſque les parties, qui compoſent le monde, & qui comprennent toute la matiere, ſe rapportent auſſi bien les unes aux autres, que les parties, qui compoſent un pomier, ou un cheval. Et quand même on prétendroit, que M. Locke n'a parlé, que de la matiere ſuppoſée encore informe, on pourroit dire contre lui, qu'elle ſeroit toujours une choſe autant individuelle qu'un caillou, ou un morceau de plomb, par la ſeule cohéſion de ſes parties.

III. Que ce principe de M. Locke prouve l'immaterialité de l'ame.

Cependant il eſt toujours vrai de dire, que ſi la penſée convenoit à la matiere, en tant que matiere, il n'y auroit point de partie dans tout l'Univers, qui ne fût un Etre penſant; ainſi le Monde ne ſeroit pas un ſeul Etre penſant, mais un aſſemblage d'un nombre infini de petits Etres penſants, dont les penſées ſeroient toutes diſtinctes. Et cela prouve auſſi, que l'homme ſelon tout ce qu'il eſt, ne peut être materiel; car il s'enſuivroit par la même raiſon, que ce ne ſeroit plus un ſeul Etre penſant, mais un aſſemblage d'un nombre infini de petits Etres penſants.

IV. Le raiſonnement de M. Locke prouve contre lui, que le corps ne peut produire des idées dans l'ame.

Enfin s'il eſt vrai, comme le dit ici M. Locke d'après tous les Philoſophes, qu'un Etre ne peut jamais donner à un autre des perfections, qu'il n'a point, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, il s'enſuit néceſſairement, que des objets purement materiels ne peuvent jamais être, que des cauſes ſimplement occaſionnelles des ſenſations, dont notre ame eſt affectée, quand ces objets impriment un certain mouvement aux organes de nos ſens. En effet ſi les objets materiels n'étoient pas ſimplement des occaſions, mais des cauſes proprement efficientes des idées, & des ſenſations, qu'ils excitent en nous par le mouvement; il faudroit, que la matiere, & le mouvement euſſent en eux-mêmes, ou actuellement, ou dans un plus haut degré toute la perfection des idées, & des

ſenſations, ce qu'on ne peut ſuppoſer ſans abſurdité. Et on n'évite point la difficulté en diſant, que les objets materiels produiſent les idées par une puiſſance, que Dieu leur ait communiquée; car Dieu communiquant cette puiſſance, a dû communiquer tout ce qui eſt eſſentiel à cette puiſſance. Or il eſt eſſentiel à la puiſſance de toute cauſe proprement efficiente, & non occaſionelle, qu'elle contienne en elle-même toute la perfection, qu'elle peut produire, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, comme le dit M. Locke; donc Dieu n'a pû donner à la matiere une vraie vertu, une vraie puiſſance de produire des idées, s'il n'a mis en elle une perfection au moins équivalente à celle des idées. Or pourroit-on dire, que des objets revétus d'une telle perfection fuſſent purement materiels? On voit par là, combien eſt plus raiſonnable le ſyſtême des cauſes occaſionelles; puiſque ſans ce ſyſtême on ne peut s'empêcher de reconnoître dans le corps, des vertus, & des facultés, dont nous ne ſaurions non ſeulement nous faire aucune idée, mais qu'outre cela nous concevons clairement repugner à la nature de la matiere; puiſqu'elles ne peuvent être des déterminations de l'étenduë ſolide, que nous concevons clairement être l'eſſence de la matiere.

§. III.

NOus avons expoſé juſqu'ici la ſuite des raiſonnements, qui ont conduit M. Locke à la découverte d'un Eſprit néceſſairement exiſtant de toute éternité, & de qui tous les autres Etres ont dû tirer leur exiſtence, & leurs perfections, & qui eſt par conſéquent cet Etre ſuprême, qu'on appelle Dieu. Mais, pour mettre ſa preuve dans un plus grand jour, M. Locke examine enſuite la ſuppoſition, & les objections de ceux, qui ne niant pas qu'il ne doive y avoir un Etre éternel penſant, prétendent ſeulement que cet Etre peut être materiel.

Pre-

„ Premierement, dit M. Locke, ou ils croient que chaque
„ partie de la matiere penſe, & en ce cas il faudroit ad-
„ mettre autant d'Etres éternels penſants, qu'il y a de
„ particules de matiere, & par conſéquent un nombre in-
„ fini de Dieux, ou ils ne croient pas, que la matiere com-
„ me matiere, c'eſt-à-dire, chaque partie de la matiere
„ penſe; mais la raiſon ne peut comprendre qu'un Etre
„ penſant ſoit compoſé de parties non penſantes, non
„ plus qu'un Etre étendu ſoit compoſé de parties non
„ étenduës.

I. Sixieme principe de M. Locke: qu'un Etre penſant ne peut être compoſé de parties non penſantes.

Quelque extravagante que ſoit réellement la ſuppoſition de ceux, qui font la matiere penſante, il eſt difficile d'en démontrer l'abſurdité en ſuivant les principes de M. Locke: ſi on lui eut demandé, pourquoi il eſt plus difficile de concevoir qu'un Etre penſant ſoit compoſé de parties non penſantes, qu'il l'eſt de concevoir qu'un corps rond ſoit compoſé de parties non rondes? Je ne ſais s'il auroit pû ſatisfaire à cette queſtion, ſans donner un peu dans le ſentiment des Carteſiens ſur la nature de la matiere. Mais pour ne pas nous attacher à de ſimples conjectures, contentons-nous de faire ici remarquer une contradiction viſible de M. Locke ſur l'idée, & la nature de l'étenduë. M. Locke met ici au rang des choſes impoſſibles, & que la raiſon ne ſauroit comprendre, qu'un Etre étendu ſoit compoſé de parties non étenduës. Cependant il ſoutient l. 2. chap. 23., que l'étenduë nait de la cohéſion des parties ſolides de la matiere, de ſorte que l'étenduë doit être regardée comme un effet de la cohéſion de ces parties. Donc en conſiderant les particules de la matiere avant toute cohéſion, comme on peut ſans doute les conſiderer, & qu'il eſt même de l'ordre de les conſiderer, on conçoit des particules ſolides ſans étenduë, & qui par leur cohéſion mutuelle forment l'étenduë. M. Locke concevoit donc alors ce qu'il ſoutient ici, que la raiſon ne peut comprendre, qu'un Etre étendu ſoit compoſé de parties non étenduës.

II. Ce principe ne peut avoir lieu dans le ſyſtéme de M Locke. Contradiction de cet Auteur.

En

III. Septiéme principe de M. Locke: qu'on ne peut ſuppoſer qu'un ſeul atôme de matiere penſe.

„ En ſecond lieu, pourſuit M. Locke, ſi toute la matiere ne penſe pas, qu'ils diſent, s'il n'y a qu'un ſeul „ atôme qui penſe; & cet atôme eſt-il ſeul éternel, ou „ non? S'il eſt ſeul éternel, c'eſt donc lui ſeul, qui par „ ſa penſée toute puiſſante a produit le reſte de la ma„ tiere, ce que ces gens-là ne veulent point avouër. S'ils „ diſent, que le reſte de la matiere a exiſté de toute „ éternité, auſſi bien que ce ſeul atôme penſant, c'eſt „ bâtir une hypothéſe en l'air ſans la moindre apparence „ de raiſon, puiſque chaque particule de matiere en qua„ lité de matiere peut recevoir toutes les mêmes figures, „ & tous les mêmes mouvements, que quelque autre par„ ticule de matiere.

On voit ici, que M. Locke ſuppoſe toujours, que la matiere comme matiere n'eſt capable, que de figure, & de mouvement. Et ce n'eſt pas ſans raiſon; car voulant prouver, que Dieu n'eſt pas materiel, il lui ſieroit mal d'avancer ici, ce qu'il ſoutient par tout ailleurs, qu'on ne ſait abſolument ce que c'eſt que la nature de la matiere, & de l'étenduë.

IV. Huitieme principe de M. Locke: qu'on ne peut attribuer la penſée à la ſimple juxtapoſition des parties de la matiere.

„ En troiſieme lieu, reprend M. Locke, ſi un ſeul atô„ me particulier ne peut point être l'Etre éternel pen„ ſant, il faut que cet Etre ſoit un certain amas parti„ culier de matiere jointe enſemble. C'eſt là, je penſe, „ l'idée, ſous laquelle ceux, qui prétendent, que Dieu „ ſoit materiel, ſont le plus portés à ſe le figurer, parce„ que c'eſt la notion, qui leur eſt le plus promptement „ ſuggerée par l'idée commune, qu'ils ont d'eux mêmes, „ & des autres hommes, qu'ils regardent comme autant „ d'Etres materiels, qui penſent. Mais cette imagina„ tion, quoique plus naturelle, n'eſt pas moins abſurde, que „ celles que nous venons d'examiner; car de ſuppoſer, „ que cet Etre éternel penſant ne ſoit autre choſe qu'un „ amas de parties de matiere, dont chacune eſt non pen„ ſante, c'eſt attribuer toute la raiſon, & la connoiſſance

de

„ de cet Etre éternel à la ſimple *juxtapoſition* des parties,
„ qui le compoſent; ce qui eſt la choſe du monde la plus
„ abſurde. Car des parties de matiere, qui ne penſent
„ point, ont beau être étroitement jointes enſemble, elles
„ ne peuvent acquérir par là qu'une nouvelle relation
„ locale, qui conſiſte dans une nouvelle poſition de ces
„ différentes parties, & il n'eſt pas poſſible, que cela
„ ſeul puiſſe leur communiquer la penſée, & la connoiſ-
„ ſance.

Il eſt donc bien certain, que de quelque maniere qu'on diſpoſe les parties de la matiere, cet arrangement, qui n'eſt qu'une ſimple relation locale, ne pourra jamais produire, ou former une penſée, & une connoiſſance.

V. Neuvieme principe de M. Locke : que la matiere ſans mouvement n'eſt qu' une lourde maſſe ſans action.

„ Mais de plus, ou toutes les parties de cet amas de
„ matiere ſont en repos, ou bien elles ont un certain
„ mouvement, qui fait qu'il penſe. Si cet amas de matiere
„ eſt dans un parfait repos, ce n'eſt qu'une lourde maſſe
„ privée de toute action, qui ne peut par conſéquent
„ avoir aucun privilege ſur un atôme.

VI. Cõtradiction de M. Locke, qui admet une force de cohéſion indépendante du mouvement.

Si la matiere ſans mouvement n'eſt qu'une lourde maſſe ſans action, on ne peut conteſter, que toute l'activité, ou la force de la matiere ne dépende du mouvement. C'eſt donc ſe contredire, que d'attribuer à la matiere une force, & une action réelle indépendamment du mouvement; & c'eſt pourtant ce que fait M. Locke, qui reconnoit dans la matiere une force intrinſeque de cohéſion, qui retient ſes parties fortement liées les unes aux autres, & qui ne dépend en aucune maniere de la preſſion, ou du mouvement d'aucune autre matiere fluide, ou ſolide &c.

VII. Dixieme principe de M. Locke : que ſi le mouvement donnoit la penſée à la matiere, il ne pourroit plus y avoir de liberté.

„ Si c'eſt le mouvement de ſes parties, qui le fait pen-
„ ſer, il s'enſuivra de là, que toutes ſes penſées doivent
„ être néceſſairement accidentelles, & limitées; car tou-
„ tes les parties, dont cet amas de matiere eſt compoſé,
„; & qui par leur mouvement y produiſent la penſée, étant
„ en elles-mêmes & priſes ſeparément, deſtituées de toute

penſée,

„ penſée, elles ne ſauroient regler leur propre mouve-
„ ment, & moins encore être reglées par les penſées du
„ tout, qu'elles compoſent, parceque dans cette ſup-
„ poſition le mouvement devant préceder la penſée, &
„ être par conſéquent ſans elle, la penſée n'eſt point la
„ cauſe, mais la ſuite du mouvement; ce qui étant
„ poſé, il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni penſée,
„ ou action quelconque reglée par la raiſon, & par la
„ ſageſſe.

Cette penſée m'étoit déja tombée dans l'eſprit avant la lecture de cet ouvrage, & je m'en ſuis ſervi dans ma Diſſertation latine contre ceux, qui font conſiſter la penſée dans un certain mouvement des eſprits animaux. Je ſuis bien aiſe de voir ici mon raiſonnement confirmé par M. Locke. Je veux dire, que ſi la penſée conſiſtoit en un certain mouvement des eſprits animaux, & des fibres du cerveau; comme ce mouvement dépend d'une cauſe mécanique, & néceſſaire, & qu'il eſt la cauſe, & non l'effet de la penſée, il ne pourroit plus y avoir dans l'homme ni liberté, ni raiſon, ni ſageſſe: l'homme ne pourroit plus choiſir entre ſes idées, celle qui lui plairoit, pour s'y fixer, & en faire l'objet de ſa contemplation. Le ſang plus ou moins agité, pouſſeroit lui ſeul les penſées au cerveau avec plus ou moins de force, & il les feroit ſucceder les unes aux autres avec autant de rapidité qu'en a le cours des eſprits animaux, qui s'en ſéparent. Il eſt honteux à la nature humaine, qu'on doive confuter de telles erreurs.

§. IV.

I. Sentiment de M. Locke touchant ceux, qui font la matiere éternelle.

„ ENfin d'autres s'imaginent, continue l'Auteur, que
„ la matiere eſt éternelle, quoiqu'ils reconnoiſſent
„ un Etre éternel penſant, & immateriel. Il eſt vrai,
„ qu'ils reconnoiſſent ainſi l'exiſtence de Dieu, mais ils
„ lui ôtent la Création, qui eſt la premiere, & une des

plus

„ plus considérables parties de son ouvrage. *Voici donc*
„ *comment M. Locke examine ce sentiment*. Il faut, dit-on,
„ reconnoître que la matiere est éternelle. Pourquoi ?
„ parceque vous ne sauriez concevoir, comment elle
„ pourroit être faite de rien; pourquoi donc ne vous re-
„ gardez vous point aussi vous-même comme éternel ? Vous
„ répondrez peut-être, que c'est à cause, que vous avez
„ commencé d'exister depuis vingt, ou trente ans. Mais,
„ si je vous demande ce que vous entendez par ce vous,
„ qui commença alors à exister, peut-être serez-vous
„ embarrassé à le dire. La matiere, dont vous êtes com-
„ posé, ne commença pas alors à exister ; parceque, si
„ cela étoit, elle ne seroit pas éternelle : elle commença
„ seulement à être formée, & arrangée de la maniere
„ qu'il faut pour composer votre corps. Mais cette dispo-
„ tion de parties n'est pas vous, elle ne constitue pas ce
„ principe pensant, qui est en vous, & qui est vous-même
„ . . . . . quand est-ce donc que ce principe pensant,
„ qui est en vous, a commencé d'exister ? s'il n'a jamais
„ commencé d'exister, il faut donc, que de toute éter-
„ nité, vous ayez été un Etre pensant ; absurdité, que je
„ n'ai pas besoin de refuter, jusqu'à ce que je trouve
„ quelqu'un, qui soit assez dépourvu de sens pour la sou-
„ tenir. Que si vous pouvez reconnoître, qu'un Etre
„ pensant a été fait de rien, pourquoi ne pouvez pas aussi
„ reconnoître, qu'une égale puissance puisse tirer du néant
„ un Etre materiel.

II. M. Locke combattu par lui-même.

C'est encore ici un de ces cas, où il semble, que M. Locke prenne plaisir de se combattre lui-même. Ceux donc, qui s'imaginent, que la matiere est éternelle, pourroient lui répondre, en lui opposant ses propres maximes : Nous ôtons, il est vrai, peuvent-ils dire, à Dieu la création, mais nous ne lui ôtons pas le pouvoir de l'arranger, & de la subtiliser, comme il lui plait ; puis donc que vous soutenez, qu'il ne nous est pas plus mal aisé de compren-

dre, que Dieu ait donné à quelque amas de matiere, disposé comme il le juge à propos; la faculté de penser, que de comprendre qu'il y ait joint un Etre immateriel pensant; nous nous en tenons nous-mêmes à ce sentiment, & nous disons que, quoique la matiere éternelle, n'ait pas été éternellement pensante, cependant il ne nous est pas plus mal aisé de concevoir, que Dieu en arrangeant, comme il l'a jugé à propos, certains amas de matiere, leur ait accordé la faculté de penser, qu'il nous l'est de concevoir qu'il ait crée, comme vous le dites ici, un principe immateriel pensant pour l'y joindre. Si vous repliquez, que cet arrangement quel qu'il soit, cette disposition, cette juxtaposition, cette relation locale des parties de la matiere, ne peut être, ni une pensée, ni la faculté de penser, & qu'ainsi pour ajouter à la matiere la faculté de penser, il faut que Dieu lui ajoute une réalité, une chose, un Etre, qui n'est point dans la matiere, & qu'il ne peut par conséquent lui ajouter, qu'en le créant; vous direz une chose si évidente, qu'il nous sera difficile d'y répondre; mais pensez que vous ne pourrez le dire, qu'en vous contredisant vous-même, & en faisant voir l'absurdité de l'opposition, que vous faites, entre accorder à la matiere, la faculté de penser, & ajouter à la matiere un Etre immateriel pensant: puisque si Dieu ne pouvoit accorder à la matiere la faculté de penser, qu'en lui ajoutant une réalité, une chose, un Etre non contenu en elle; il n'y auroit non seulement aucune opposition entre ces deux propositions; mais au contraire ce seroit la même chose que de dire, que Dieu accorde à la matiere la faculté de penser, & dire qu'il y ajoute un Etre immateriel pensant, & on ne pourroit pas dire, comme vous le faites, que de ces deux propositions, l'une fût plus ou moins aisée à comprendre que l'autre.

III. Paroles mysterieuses de M. Locke sur la

M. Locke ajoute enfin sur la création de la matiere ces paroles remarquables. „ Peut-être, que si nous voulions

nous

„ nous éloigner un peu des idées communes, donner l'eſ- création de la matiere.
„ ſor à notre eſprit, & nous engager dans l'examen le plus
„ profond, que nous pourrions faire de la nature des cho-
„ ſes, nous pourrions en venir juſqu'à concevoir, quoi-
„ que d'une maniere imparfaite, comment la matiere
„ peut d'abord avoir été produite, & avoir commencé
„ d'exiſter par le pouvoir de ce premier Etre éternel ..
„ . . . . . ; mais parceque cela m'écarteroit, peut-être
„ trop des notions ſur leſquelles la Philoſophie eſt pré-
„ ſentement fondée dans le monde, j'aurois tort de m'en-
„ gager dans cette diſcuſſion &c.

IV. Nouvelle hypothéſe ſur la création de la matiere propoſée par M. Neuton, annoncée myſterieuſement par M. Locke, dévoilée, & réfutée par M. Coſte.

Cet air de myſtere, avec lequel M. Locke annonce une nouvelle découverte ſur la création de la matiere ſi éloignée des idées communes, & à laquelle on ne peut parvenir, qu'en donnant l'eſſor à ſon eſprit, & l'engageant dans l'examen le plus profond; cet air de myſtere, dis-je, a pû ſans doute piquer avec raiſon la curioſité des Philoſophes, comme le remarque ici M. Coſte, je rapporterai la note de ce traducteur en ſon entier, parceque l'endroit eſt curieux, & que j'aurai occaſion d'y ajouter quelques réflexions.

„ Ici, M. Locke, excite notre curioſité, ſans vouloir la
„ ſatisfaire; bien des gens s'étant imaginés, qu'il m'avoit
„ communiqué cette maniere d'expliquer la création de
„ la matiere, me prierent peu de tems après que ma
„ traduction eut vû le jour, de leur en faire part; mais
„ je fus obligé de leur avouër, que M. Locke m'en avoit
„ fait un ſecret à moi-même. Enfin long-tems après ſa
„ mort M. le Chevalier Neuton, à qui je parlai par
„ hazard, de cet endroit du Livre de M. Locke, me décou-
„ vrit tout le myſtere. Souriant il me dit d'abord, que
„ c'étoit lui-même, qui avoit imaginé cette maniere d'ex-
„ pliquer la création de la matiere, que la penſée lui
„ en étoit venuë dans l'eſprit un jour, qu'il vint à tom-
„ ber ſur cette queſtion avec M. Locke, & un Seigneur
„ Anglois, *le feu Comte de Pembroke*: & voici comment

„ il leur expliqua ſa penſée : on pourroit, dit-il, ſe for-
„ mer en quelque maniere, une idée de la création de la
„ matiere, en ſuppoſant, que Dieu eût empêché par ſa
„ puiſſance, que rien ne pût entrer dans une certaine
„ portion de l'eſpace pur ; qui de ſa nature eſt pénétra-
„ ble, éternel, néceſſaire, infini ; car dès là, cette por-
„ tion d'eſpace auroit l'impénétrabilité, l'une des qua-
„ lités eſſentielles à la matiere, & comme l'eſpace pur
„ eſt abſolument uniforme, on n'a qu'à ſuppoſer, que
„ Dieu auroit communiqué cette eſpece d'impénétrabilité
„ à une autre pareille portion de l'eſpace, & cela nous
„ donneroit en quelque ſorte, une idée de la mobilité de
„ la matiere, autre qualité, qui lui eſt auſſi très-eſſen-
„ tielle. Nous voila maintenant délivrés de l'embarras de
„ chercher ce que M. Locke avoit trouvé bon de cacher
„ à ſes lecteurs ; car c'eſt-là tout ce qui lui a donné oc-
„ caſion de nous dire, que ſi nous voulions donner l'eſſor
„ à notre Eſprit, nous pourrions concevoir, quoique d'une
„ maniere imparfaite, comment la matiere pourroit d'abord
„ avoir été produite &c. Pour moi, s'il m'eſt permis de
„ dire librement ma penſée, je ne vois pas, comment
„ ces deux ſuppoſitions peuvent contribuer à nous faire
„ concevoir la création de la matiere. A mon ſens elles
„ n'y contribuent non plus, qu'un pont contribue à ren-
„ dre l'eau, qui coule immediatement deſſous, impéné-
„ trable à un boulet de canon, qui venant à tomber per-
„ pendiculairement d'une hauteur de vingt, ou trente
„ toiſes ſur ce pont, y eſt arrêté, ſans pouvoir paſſer à
„ travers pour entrer dans l'eau qui coule directement
„ deſſous. Car dans ce cas-là, l'eau reſte liquide, & pé-
„ nétrable à ce boulet, quoique la ſolidité du pont em-
„ pêche, que le boulet ne tombe dans l'eau. De même
„ la puiſſance de Dieu peut empêcher, que rien n'entre
„ dans une certaine portion d'eſpace ; mais elle ne change
„ point par là la nature de cette portion d'eſpace, qui reſtant

tou-

„ toujours pénétrable, comme toute autre portion d'eſpace,
„ n'acquiert point, en conſéquence de cet obſtacle, le moindre
„ degré de l'impénétrabilité, qui eſt eſſentielle à la matiere.

Je trouve cette remarque de M. Coſte auſſi judicieuſe, qu'elle eſt naturelle, & je ſuis étonné, qu'elle ait échapé à M. Neuton, & à M. Locke ; un Péripatéticien ne l'auroit pas manquée ; il auroit d'abord diſtingué deux ſortes d'impénétrabilité, l'une intrinſeque, & l'autre extrinſeque ; & il auroit fait voir, que pour changer l'eſpace en matiere, ſi cela étoit poſſible, il ne faudroit rien moins qu'une impénétrabilité intrinſeque, qui fût dans l'étenduë même de l'eſpace, & qu'une impénétrabilité purement extrinſeque, & qui conſiſte ſeulement en ce que Dieu empêche, que rien n'entre dans l'eſpace toujours pénétrable de lui-même ; ne change rien à cet eſpace, & le laiſſe tel qu'il étoit. Peut-être même, que le cas, que M. Locke paroit faire d'un tel raiſonnement, pourroit conſoler un peu les Scholaſtiques du mépris, que M. Locke témoigne avoir pour eux. Quant à M. Neuton Auteur de ce raiſonnement, les lettres Philoſophiques nous apprennent, que ce grand Philoſophe faiſoit à l'opinion des Ariens l'honneur de la favoriſer, & qu'il penſoit, que les Unitaires raiſonnoient plus géométriquement que nous; & dans un autre endroit, que s'étant aviſé de commenter l'Apocalypſe, il y avoit trouvé, que le Pape eſt l'Antechriſt. Il eſt vrai, que l'Auteur des Lettres ajoute, qu'apparemment M. Neuton avoit voulu par ce commentaire conſoler la race humaine de la ſuperiorité qu'il avoit ſur elle. Mais, pour ôter à l'erreur l'avantage qu'elle pourroit tirer d'une ſi illuſtre protection : on me permettra de dire, ſans bleſſer le reſpect dû à ce grand homme, que ſon raiſonnement, ſur la création de la matiere, peut donner un juſte motif de penſer, qu'il falloit, que ſon eſprit géométrique, fût tout renfermé dans la Géométrie, & dans la Phyſique, & fournir ainſi à la race humaine un

vrai

vrai ſujet d'humiliation, en voyant qu'un homme ſuperieur à tant de grands génies, en fait de Mathématique ſe ſoit mépris auſſi groſſiérement, que l'auroit pû faire un homme du vulgaire, ſur des matieres moins difficiles ; & les perſonnes de bon ſens jugeront par là, quel cas ils doivent faire de ſes raiſonnements géométriques ſur des matieres, qu'on ne peut ſoumettre aux calculs de l'Algébre, & par leſquels au contraire, Dieu veut ſoumettre l'eſprit humain à ſa ſouveraine ſageſſe, en lui propoſant des vérités, qu'il ne peut comprendre, & qu'il doit croire, ſe laiſſant conduire aveuglément par l'autorité de l'Egliſe, interpréte infaillible de la révelation.

V. Autres preuves contre la ſuppoſition de M. Neuton ſur la création de la matiere.

Mais, pour venir aux réflexions, que j'ai promiſes d'ajouter à celle de M. Coſte ; je demande, en premier lieu, ſi cet eſpace, que M. Neuton, & M. Locke ſuppoſent pénétrable, éternel, néceſſaire, infini, eſt un Etre diſtingué de Dieu, ou ſi c'eſt Dieu-même, en tant qu'il eſt immenſe. Si c'eſt un Etre diſtingué de Dieu ; il y a donc un Etre éternel, infini, néceſſaire, indépendant de la création de Dieu ; & cet Etre eſt auſſi poſitif, que la matiere, puiſqu'il devient matiere ſans aucun changement intrinſeque ; de ſorte qu'on peut dire que la matiere, ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, eſt de toute éternité, & qu'elle n'a jamais commencé d'exiſter, ce qui eſt également contraire à la raiſon, & à la Religion. D'ailleurs comment pourra-t-on prouver, que les Etres penſants ont été créés, ſi on trouve, que la matiere ne l'a pas été ? Si on dit, que l'eſpace eſt Dieu même, il s'enſuivra, que par la création, telle qu'elle a été expliquée cy-deſſus par M. Neuton, & M. Locke, certaines portions de l'immenſité de Dieu ſont devenuës materielles, & mobiles ; & que les corps ne ſont que des portions de l'Etre Divin, ce qui eſt viſiblement abſurde, impie, & ridicule.

Je ne vois pas, en ſecond lieu, ce que peut contribuer la ſuppoſition de M. Neuton à faire la matiere mobile,

la

la matiere n'étant qu'une portion d'eſpace; afinque la matiere devînt mobile, il faudroit que cette portion d'eſpace pût ſe déplacer, pour aller dans une autre portion d'eſpace trouver une autre place. Or c'eſt ce qui eſt impoſſible, dès qu'on reconnoit un eſpace pur néceſſairement infini. Car, ou la portion d'eſpace, qui ſe déplace, laiſſe ſa place, ou non. Si elle laiſſe ſa place, cette place n'étant que l'eſpace qui y étoit, il faudra dire, que l'eſpace eſt demeuré dans ſa place en même tems qu'il s'en eſt ôté; ſi cette portion d'eſpace ne laiſſe aucune place, l'eſpace n'eſt donc pas par tout, il n'eſt pas néceſſairement infini, il peut croitre, ou diminuer; ce que ne peuvent admettre ceux, qui ſoutiennent l'eſpace pur, néceſſaire, infini.

Le peu de remarques, que je viens de faire ſur les arguments, par leſquels M. Locke prétend prouver l'exiſtence, & l'immaterialité de Dieu, font voir aſſez clairement, ſi je ne me trompe, que ſa démonſtration eſt toute appuyée ſur ce principe, qu'il ſuppoſe évidemment connu; que la matiere n'eſt par elle-même, qu'une lourde maſſe d'étenduë ſolide, incapable de ſe donner le mouvement, & par conſéquent privée de toute puiſſance d'agir, & dont les différentes parties ayant reçû le mouvement, ne peuvent que ſe heurter, ſe diviſer, & recevoir de nouveaux arrangements, ou de nouvelles relations locales; il faudroit maintenant faire l'application de ce principe aux raiſonnements, que M. Locke a mis en œuvre pour ſoutenir, qu'on ne parviendra jamais à ſavoir, ſi Dieu n'a point accordé à quelque amas de matiere, la faculté de penſer, pour juger par l'évidence de ce principe de la vérité, ou de la fauſſeté d'une telle propoſition; mais, comme il ſera aiſé de remarquer, que la plus part de ces beaux diſcours ne roulent que ſur l'équivoque, & la ſignification vague, & indéterminée des mots de ſubſtance, d'eſſence, & de proprieté, ou de faculté; j'ai cru qu'il convenoit, avant que d'entrer dans le détail de telles raiſons, de fixer la ſignification de ces termes, & d'en éclaircir les idées.

SECON-

SECONDE PARTIE.

Démonſtration de l'immaterialité de l'ame tirée des principes de M. Locke ſur l'exiſtence, & l'immaterialité de Dieu.

SECTION PREMIERE

Explication des termes de ſubſtance, & de mode, d'eſſence, de proprieté, de faculté &c.; & application de ces idées à la matiere.

RIEN n'eſt plus clair, ni plus ſimple, que l'idée de la ſubſtance, & du mode; & on peut dire, que s'il ſe trouve des difficultés embarraſſantes dans les Traittés, qu'on a compoſés ſur ce ſujet, ce n'eſt, que parceque leurs Auteurs ſe ſont plus attachés aux ſpéculations trop recherchées, & aux penſées creuſes de certains Philoſophes, qu'à la nature-même des choſes.

I. Idée de la ſubſtance, & du mode.

Tout ce qui tombe ſous nos ſens, par cela-même, que nous voyons qu'il exiſte d'une certaine maniere, nous fournit l'idée la plus claire, & la plus diſtincte, que nous puiſſions ſouhaiter de la ſubſtance, & du mode. Tout ce que nous concevons, qui a ſon exiſtence propre, & qui eſt par là, diſtingué de toute autre choſe, c'eſt une ſubſtance. La maniere, dont cette choſe exiſte, c'eſt un mode. Un morceau de fer, dont on a fait un boulet de canon, nous en preſentera un exemple. Lorſque nous conſidérons ce morceau de fer préciſément, en tant que c'eſt une choſe, qui a ſa propre exiſtence, nous concevons que c'eſt une ſubſtance; & lorſque nous conſidérons la maniere, dont il exiſte, qu'il eſt rond, par exemple, plutôt que quarré, nous avons l'idée du mode. Ainſi à regarder les choſes telles qu'elles ſont, il eſt évident, que le mode n'eſt pas réellement diſtingué de la ſubſtance; il n'eſt que la ſub-

ſtance

ſtance même conſidérée en un certain état : la rondeur n'eſt point diſtinguée du morceau de fer rond, ce n'eſt que ce même morceau, en tant que ſes parties ſont tellement diſpoſées, que celles qui ſont à la ſuperficie ſont toutes également éloignées de celle qui eſt au milieu, & qui tient lieu de centre. La rondeur n'a donc pas une exiſtence qui lui ſoit propre, elle n'exiſte que par l'exiſtence même du fer; & quoique par abſtraction, l'Eſprit puiſſe diſtinguer le mode d'avec la ſubſtance, il ne ſauroit pourtant concevoir qu'un mode, ou qu'une maniere d'exiſter, ait ſon exiſtence propre. L'exiſtence d'une ſubſtance ne dépend point formellement de l'exiſtence de toute autre choſe : l'exiſtence d'un morceau de fer, ne dépend point de l'exiſtence d'un morceau de plomb; mais l'exiſtence du mode, dépend de l'exiſtence de la ſubſtance. Si le ſujet rond vient à être détruit, la rondeur ne peut plus exiſter. C'eſt là un caractére ſi évident de la diſtinction de la ſubſtance & du mode, que l'eſprit ne peut s'y méprendre pour peu d'attention qu'il y apporte.

II. D'où vient qu'on s'eſt imaginé, que le mode eſt un Etre diſtingué réellement de la ſubſtance.

1. Ce qui a donc embrouillé les notions de la ſubſtance & du mode, ſi claires par elles-mêmes, c'eſt le jugement peu reglé de quelques Philoſophes, qui ont voulu réaliſer les abſtractions de leur eſprit. Après avoir long tems penſé au morceau de fer, ſans penſer à la rondeur, & à la rondeur ſans penſer à aucun ſujet déterminé, comme de fer, de plomb &c., ils ont perdu de vuë la connéxion néceſſaire de la rondeur avec ſon ſujet; ils ont oublié que ce n'étoit qu'une maniere d'être du fer, du plomb, ou de quelque autre ſujet; & ils ſe ſont imaginés, que c'étoit une entité, qui avoit ſon exiſtence propre; mais, qui étant trop foible pour ſe ſoutenir par elle-même, avoit beſoin d'être ſoutenuë par la ſubſtance, & d'y demeurer inhérente. On a donné à cette ſorte d'entité le nom de qualité & d'accident.

Il eſt bon de remarquer ici, que M. Locke lui-même

III. M. Locke rejette une telle opinion.

desapprouve une telle méthode. Il en parle peu favorablement l. 2. c. 13. p. 19., & ch. 23. il traitte de peu raisonnable & d'absurde l'opinion de ceux, qui croient que ces deux puissances de l'Ame, qu'on appelle entendement & volonté, sont deux Etres ou accidents réellement distingués de l'Ame-même; puisqu'il est évident que l'entendement n'est autre chose que l'Ame, en tant qu'elle est capable d'appercevoir; & la volonté, l'Ame, en tant qu'elle est capable de vouloir.

IV. Autre distinction réelle admise par quelques Philosophes entre la matiere & la forme des corps naturels.

Ces mêmes Philosophes, qui distinguent l'accident de la substance, n'ont pas été contents de cette seule distinction à l'égard des corps naturels; mais de plus, ils ont partagé leur substance en deux demi-substances, qu'ils appellent matiere & forme. La matiere est commune à tous les corps: c'est le sujet de toutes les formes. Mais, si on leur demande ce que c'est que ce sujet de toutes les formes, ils répondent fort sérieusement, que c'est ce qui n'est ni quoi, ni qu'est ce; *quod neque est quid*, *neque quantum*, *neque quale &c.* Quant à la forme, c'est l'acte de la matiere, c'est ce qui la fait être quoi, & qu'est ce, qui constitue les corps en leur propre espece, & les fait différer de tout autre corps.

V. M. Locke rejette aussi les formes substantielles de l'école.

M. Locke ne trouve pas moins absurde un tel sentiment. Voici comme il en parle l. 2. c. 31. 36. „ Si „ quelqu'un dit, que l'essence réelle & la constitution in- „ terieure, d'où dépendent les propriétés de l'or, n'est „ pas la grosseur, la figure, & l'arrangement, ou la con- „ texture de ses parties solides, mais quelque autre chose „ qu'il nomme sa forme particuliere; je me trouve plus „ éloigné d'avoir aucune idée de son essence réelle que „ je n'étois auparavant. Car j'ai en général une idée „ de figure, de grosseur, & de situation de parties soli- „ des, quoique je n'en aie aucune en particulier de la „ figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par „ où les qualités, dont je viens de parler, sont produites

Mais

„ . . . . . Mais, quand on me dit que ſon eſſence eſt „ quelque autre choſe que la figure, la groſſeur, la ſitua- „ tion des parties ſolides de ce corps, quelque choſe qu'on „ nomme forme ſubſtantielle, c'eſt de quoi j'avoue que „ je n'ai abſolument aucune idée, excepté celle du ſon „ de ces deux ſyllabes, forme, ce qui eſt bien d'avoir une „ idée de ſon eſſence, ou conſtitution réelle. Ailleurs M. Locke met ces mêmes formes ſubſtantielles, les ames végétatives, les eſpeces intentionelles des Péripatéticiens, l'Ame du monde des Platoniciens, la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens, les véhicules aëriens & étheriens du Docteur More, au rang des mots qui ne ſignifient rien. Et en pluſieurs endroits de ſon ouvrage, mais ſurtout l. 2. c. 8. il prouve au long, que toutes les qualités & les puiſſances, ou facultés des corps, dépendent entiérement de la groſſeur, de la figure, de la liaiſon & du mouvement des particules ſolides, dont ils ſont compoſés; de ſorte que la différence naturelle des corps, ne procéde que de la différente conſtitution interieure de leurs parties. Et c'eſt ainſi qu'en ont penſé, non ſeulement tous les Modernes, après Deſcartes; mais auſſi la plus part des anciens Philoſophes, quoique privés des ſecours de la Phyſique expérimentale, qui a été ſi bien cultivée dans ces derniers ſiécles, & qui a pleinement confirmé ce ſentiment.

VI. Que la forme des corps n'eſt pas un Etre diſtingué réellement de la matiere.

Il en eſt donc de la forme par rapport à la matiere dans les différents corps naturels, ce que nous avons dit qu'il en eſt du mode par rapport à la ſubſtance. La forme n'eſt qu'une certaine diſpoſition des particules interieures & inſenſibles de la matiere. Si nous conſidérons la matiere préciſément, ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, je veux dire, comme une maſſe d'étenduë ſolide, diviſible en parties, nous concevons qu'on peut tirer de cette maſſe homogéne des particules de différente groſſeur & figures, qu'on peut les arranger en différente façon, & leur impri-

mer différents degrés de mouvement ; de ſorte que de ces différentes combinaiſons, il en reſultera divers aſſemblages de matiere très-différents entr'eux ; & qui devant affecter nos ſens de différente maniere, nous paroîtront auſſi revêtus de qualités très-différentes ; & ce ſont ces aſſemblages qu'on appelle corps naturels ou ſenſibles doués de matiere & de forme. Or il eſt à remarquer que cette différence de conſtitution interieure, quoique accidentelle, par rapport à la matiere en elle-même, eſt très-eſſentielle par rapport au compoſé, ou au corps naturel qui en réſulte. Cette conſtitution interieure eſt donc la forme, ou eſſence de chaque corps en particulier, qui le diſtingue de tout autre corps, & de laquelle découlent toutes ſes propriétés & facultés. Cette forme n'a donc aucune exiſtence, aucune réalité, qui lui ſoit propre, & qui ſoit diſtinguée de l'exiſtence & de la réalité de la matiere : ce n'eſt qu'une détermination, ou maniere d'exiſter des parties, dont la matiere eſt eſſentiellement compoſée. Ainſi, comme on peut conſidérer la matiere, ou ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, ou ſelon la maniere, dont ſes particules peuvent être figurées & arrangées, elle préſente auſſi à notre eſprit deux idées différentes, qui répondent à ces deux divers états. L'une eſt plus générale, elle répréſente la matiere en elle-même, & ſeulement comme capable de recevoir différents arrangements : l'autre eſt plus déterminée, elle répréſente la matiere ſous un certain arrangement, qui conſtitue un corps particulier. L'arrangement ou la forme de la matiere n'eſt donc que la matiere-même, en tant que diſpoſée d'une certaine façon : & ſi on veut par abſtraction la diſtinguer de la matiere, elle n'eſt qu'un rapport, une relation locale de ſes parties ſolides.

VII. Que les qualités des corps ne ſont pas non plus des Etres diſtingués réellement de leur ſubſtance.

Il en eſt donc auſſi de même des propriétés, qualités & facultés des corps, qui n'étant que des déterminations de la figure, de la groſſeur, du mouvement & de la contexture des parties ſolides, dont ils ſont compoſés, comme

l'avoue

l'avoue M. Locke, ne peuvent non plus avoir aucune exiſtence, ni aucune réalité qui leur ſoit propre, & qui ſoit diſtinguée de l'exiſtence & de la réalité des parties ſolides, qui ont cette telle groſſeur, cette telle figure, ce tel mouvement, cette telle liaiſon, par le moyen deſquelles elles ont de certains rapports entr'elles, & avec d'autres corps. Toute qualité ou faculté n'eſt donc réellement que la ſubſtance-même, en tant qu'elle exiſte d'une telle maniere déterminée, & conſidérée par abſtraction, comme détachée de ſon ſujet; ce n'eſt qu'un mode, ou un rapport des parties de cette ſubſtance, en qui l'on ne peut par conſéquent concevoir une exiſtence diſtincte de celle de la ſubſtance; puiſque le mode ou la maniere d'exiſter d'une choſe, ne ſauroit avoir ſon exiſtence à part, diſtincte de l'exiſtence de cette choſe même. Ainſi, les différentes facultés, que le feu a d'échauffer, de bruler, de ſécher, de fondre, de durcir &c. ne ſont point des réalités diſtinguées des particules, dont le feu eſt compoſé: le feu échauffe, brule, ſéche, fond, durcit &c. par la groſſeur, la figure, & le mouvement de ſes particules; & ces facultés conſidérées par abſtraction ne ſont, que les différents rapports, qu'ont les particules du feu, aux particules des autres corps, comme d'une pierre, du bois, des metaux, de la cire, de la boüe &c. il en eſt autant des qualités, ou facultés de tous les autres corps, comme on pourroit le prouver par une infinité d'exemples; mais que nous nous diſpenſerons de rapporter, parceque tous les livres de Phyſique moderne en ſont pleins.

C'eſt ici en effet le point fondamental, ſur lequel roule toute la différence qu'il y a entre la Phyſique barbare des Arabes, qui explique tout, ou pour mieux dire, embrouille tout par toutes ces formalités, & entités réellement diſtinguées de leurs ſujets; & la Phyſique polie des Académies de l'Europe, qui poſant pour principe que les effets naturels ne dépendent que des affections méchaniques de la

matiere,

matiere, c'eſt-à-dire, de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, s'étudie à découvrir par des expériences fines & délicates, les loix de ce merveilleux méchaniſme, dont la moindre connoiſſance eſt bien plus capable de nous remplir l'eſprit & le cœur d'une reſpectueuſe admiration pour la ſageſſe de ſon Auteur, que ce cahos d'entités, où il eſt abſolument impoſſible de rien comprendre.

SECTION SECONDE.

Démonſtration : Que la matiere eſt abſolument incapable de penſer.

CE que nous venons de dire des idées de la ſubſtance, du mode, de la faculté en général, & l'application que nous en avons faite à la matiere fondée ſur les principes de M. Locke, nous fournit contre cet Auteur une démonſtration invincible, que la matiere eſt abſolument incapable de penſer.

Si Dieu pouvoit donner à la matiere la penſée, ou la faculté de penſer, ce ſeroit ou en donnant aux parties ſolides de quelque amas de matiere une telle groſſeur, une telle figure, un tel mouvement, une telle liaiſon, qu'il en réſultat la faculté de penſer, & enſuite la penſée-même; ou ce ſeroit en ajoutant à cet amas de matiere, une faculté entierement diſtinguée de l'arrangement de ſes parties ſolides. Or eſt-il que l'un & l'autre eſt impoſſible dans les principes de M. Locke. Et premierement il eſt impoſſible qu'en arrangeant d'une certaine façon les parties ſolides d'un amas de matiere, il en réſulte la penſée, ou la faculté de penſer. 1. Parceque ce ſeroit attribuer la penſée, la raiſon, & la connoiſſance à la ſimple juxtapoſition, & relation locale des parties de la matiere; ce qui eſt de l'aveu de M. Locke, comme nous l'avons fait remarquer cy-deſſus

la

la choſe du monde la plus abſurde. Et quand même M. Locke ne le diroit pas, il eſt évident d'un côté que l'arrangement des parties de la matiere, ne conſiſte que dans un rapport de diſtance de ces parties les unes à l'égard des autres; & que ce rapport n'ajoute rien de réel à ces parties: d'un autre côté, il n'eſt pas moins évident, que la faculté de penſer dans la matiere, ſeroit une perfection réelle, ajoutée à la ſimple matiere; donc cette faculté ne ſauroit reſulter d'un ſimple arrangement de ſes parties, lequel n'étant qu'un rapport, n'ajoute rien de réel à la matiere. 2. Si la faculté de penſer pouvoit reſulter d'un certain arrangement des parties de la matiere, il s'enſuivroit que la réalité de la penſée ſeroit originairement contenuë dans la matiere, comme la rondeur, ou toute autre figure: puiſqu'un ſimple arrangement des parties de la matiere, éxécuté par le moyen du mouvement, pourroit également produire l'une & l'autre. Or c'eſt ce que M. Locke nie formellement, & qui renverſe le principe, ſur lequel il appuye ſa démonſtration de l'immaterialité de Dieu; que la matiere avec le mouvement ne peut jamais produire la penſée.

Secondement il n'eſt pas moins impoſſible, que Dieu ajoute à la matiere une faculté, qui ne dépende point de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties. Car, comme nous venons de le voir, de l'aveu même de M. Locke toute faculté de la matiere dépend eſſentiellement de ces qualités, que nous venons de nommer, & que M. Locke appelle les qualités premieres & originelles de la matiere. Et certainement il faut reconnoître que toute faculté de la matiere dépend d'une certaine contexture, & n'eſt qu'un mode, une détermination de ſes qualités premieres, où il faut reconnoître que c'eſt un petit Etre accidentel inhérent à la matiere: cela poſé, je voudrois que les partiſans de M. Locke répondiſſent à ces deux arguments. Toute faculté de la matiere, ſelon

M.

M. Locke, dépend eſſentiellement de la groſſeur, figure, mouvement, & liaiſon des parties ſolides de la matiere: la faculté de penſer, ſelon M. Locke, ne ſauroit réſulter d'aucun arrangement, d'aucune contexture des parties de la matiere. Donc, ſelon M. Locke, la faculté de penſer ne peut être une faculté de la matiere. Voici l'autre argument. Toute faculté qu'on ſuppoſe être une réalité diſtinguée de celle de ſon ſujet, eſt un accident péripatéticien: la faculté de penſer ne pouvant, ſelon M. Locke, réſulter de la groſſeur, de la figure, du mouvement, de la liaiſon des parties ſolides d'un amas de matiere, doit être une réalité diſtinguée de celle de cet amas, donc ce doit être un accident péripatéticien. Or eſt-il que, ſelon M. Locke, les formes ſubſtantielles, & les accidents péripatéticiens ne ſont que des chimeres abſurdes & ridicules. Donc, ſelon M. Locke, la faculté de penſer ſuppoſée dans la matiere, doit être regardée, comme une chimere abſurde & ridicule.

Autre Démonſtration.

L'Etre de la penſée ne pouvant, comme on vient de le voir, de l'aveu de M. Locke, être tiré, comme la rondeur du ſein de la matiere, & produit par un certain arrangement de ſes parties, il faut pour l'ajouter à la matiere, que Dieu la produiſe par une vraie création. Car toute production d'une choſe, qui n'eſt pas tirée d'un ſujet préexiſtant, & qui n'eſt pas compoſée de parties, qui exiſtaſſent déjà, eſt une vraie création. Voici M. Locke liv. 2. c. 26., cela poſé, il eſt bien aiſé de prouver que la réalité, que M. Locke ſuppoſe être la faculté de penſer dans la matiere, doit être une ſubſtance, & une ſubſtance immaterielle. Tout Etre, qui n'eſt point produit par un arrangement des parties de la matiere, mais par une création proprement ditte, doit avoir ſon exiſtence & ſa réalité propre entiérement diſtinguée de l'exiſtence, & de la réalité de la matiere, & de tout autre Etre. Or eſt-il que tout Etre, qui a ſon exiſtence & ſa réalité propre diſtinguée

de

de celle de la matiere, & de tout autre Etre, eſt une ſubſtance, & non un mode de la matiere: donc, ſi l'être de la faculté de penſer eſt produit par une véritable création, & non par l'arrangement des particules de la matiere, cet Etre a ſon exiſtence & ſa réalité propre diſtinguée entiérement de celle de la matiere: c'eſt donc une ſubſtance entiérement diſtinguée de la matiere, & par conſéquent immaterielle.

TROISIEME PARTIE.

Examen des ſentiments de M Locke ſur la ſubſtance en général, & ſur la matiere & l'étenduë en particulier.

SECTION PREMIERE

De l'idée de la Subſtance.

ON ne peut donner atteinte à notre démonſtration; que la matiere eſt abſolument incapable de penſer, qu'en ſe retranchant à dire avec M. Locke, que nous ne ſavons abſolument ce que c'eſt que la ſubſtance ni en général, ni en particulier, & que nous ignorons de même la nature de la matiere & de l'étenduë; ce qui renverſe pourtant d'un ſeul coup tout ce que cet Auteur a établi cy-deſſus pour fondement de ſa démonſtration; que la matiere ne peut être le premier Etre penſant. Cela fait voir de quelle importance il eſt de diſſiper ces ténébres d'ignorance, dans leſquelles M. Locke par un effet de ſon incomparable modeſtie, voudroit ici enſevelir l'eſprit humain. Examinons donc ſes raiſonnements, & aſſurons à l'eſprit, autant qu'il nous ſera poſſible, la poſſeſſion des connoiſſances, que Dieu a bien voulu lui accorder, & qu'il a revêtu d'un caractére ſi lumineux d'évidence & de clarté, qu'il n'y a que ceux, qui par un étrange renverſe-

ment de leur raiſon, paroiſſent n'avoir d'autre but dans leurs études que l'ignorance & l'obſcurité, qui puiſſent refuſer de s'y rendre. Je commence par un fort long raiſonnement de M. Locke l. 2. c. 13. p. 18., je ne l'abrégerai pas, parceque je ſuis bien aiſe que le Lecteur puiſſe mettre ſur le compte de M. Locke tout ce qu'il y trouvera de fort ou de foible.

I. Raiſonnement de M. Locke pour prouver que nous n'avons aucune idée diſtincte de ce mot ſubſtance.

„ Je tâche de me délivrer autant que je puis, de ces „ illuſions que nous ſommes ſujets à nous faire à nous „ mêmes, en prenant des mots pour des choſes. Il ne nous „ ſert de rien de faire ſemblant de ſavoir ce que nous ne „ ſavons pas, en prononçant certains ſons qui ne ſignifient „ rien de diſtinct & de poſitif. C'eſt battre l'air inutilement; „ car des mots faits à plaiſir ne changent point la nature „ des choſes, & ne peuvent devenir intelligibles, qu'en „ tant que ce ſont des ſignes de quelque choſe de poſitif, „ & qu'ils expriment des idées diſtinctes & déterminées. „ Je ſouhaiterois au reſte que ceux qui appuyent ſi fort „ ſur le ſon de ces trois ſyllabes ſubſtance, priſſent la peine „ de conſidérer, ſi l'appliquant comme ils font, à Dieu, „ cet Etre infini & incompréhenſible aux eſprits finis, & „ aux corps, ils le prennent dans le même ſens; & ſi ce „ mot emporte la même idée, lorſqu'on le donne à cha- „ cun de ces trois Etres ſi différents. S'ils diſent qu'oui, „ je les prie de voir, s'il ne s'enſuivra point de là, que „ Dieu, les eſprits finis & les corps participants en com- „ mun à la même nature de ſubſtance, ne différent au- „ trement que par la différente modification de cette ſub- „ ſtance, comme un arbre & un caillou, qui étant corps „ dans le même ſens, & participant également à la nature „ du corps, ne différent que dans la ſimple modification de „ cette matiere commune dont ils ſont compoſés, ce qui „ ſeroit un dogme bien difficile à digérer. S'ils diſent qu'ils „ appliquent le mot de ſubſtance a Dieu, aux eſprits finis, „ & à la matiere en trois différentes ſignifications, que lorſ-

qu'on

„ qu'on dit que Dieu eſt une ſubſtance, ce mot marque
„ une certaine idée qu'il en ſignifie une autre lorſqu'on
„ le donne à l'Ame, & une troiſiéme, lorſqu'on le donne
„ au corps: ſi, dis-je, le terme de ſubſtance a trois diffé-
„ rentes idées abſolument diſtinctes; ces Meſſieurs nous ren-
„ droient un grand ſervice, s'ils vouloient prendre la peine
„ de nous faire connoître ces trois idées, ou du moins de
„ leur donner trois noms diſtincts, afin de prévenir dans
„ un ſujet ſi important la confuſion & les erreurs, que cau-
„ ſera naturellement l'uſage d'un terme ſi ambigu, ſi on
„ l'applique indifféremment & ſans diſtinction à des cho-
„ ſes ſi différentes; car à peine a-t-il une ſeule ſignification
„ claire & déterminée; tant s'en faut que dans l'uſage or-
„ dinaire on ſoupçonne qu'il en renferme trois. Et d'ail-
„ leurs s'ils peuvent attribuer trois idées diſtinctes à la ſub-
„ ſtance, qui peut empêcher qu'un autre lui en attribue
„ une quatriéme ?

II. Réponſe qu'on a une idée très-diſtincte de la ſubſtance en général.

Il paroit par tout ce long diſcours, que M. Locke a pris le mot de ſubſtance, non pour le ſigne d'une idée générale, qui répréſente un attribut commun à tous les Etres, qui eſt d'avoir chacun ſon exiſtence propre diſtinguée de l'exiſtence de tout autre Etre; mais plutôt pour le nom d'une certaine ſorte d'Etre, & d'une nature particuliere. Que veut-il dire en effet par ces paroles, Dieu, les eſprits finis, & les corps participants à une même nature de ſubſtance, s'il ne conçoit la ſubſtance, comme une maſſe commune, qui ſerve à former tout ce qu'il y a d'Etres concevables ? Mais aſſurément l'équivoque eſt groſſiére. M. Locke n'avoit qu'à lire les Cartéſiens, il auroit trouvé dans leurs livres, qu'on entend par le mot de ſubſtance tout ce qui a ſon exiſtence propre. Ce mot ne peut donc avoir une ſignification plus claire & plus déterminée: & ces trois ſyllabes *ſubſtance* ainſi définies font évanouïr tout ce grand appareil de raiſonnements, que M. Locke étale ici avec tant de pompe. On demande, ſi en appliquant le mot de ſubſtance à Dieu,

aux eſprits finis, & aux corps, on le prend dans le même ſens? Je réponds qu'oui: Dieu a ſon exiſtence propre, les eſprits finis & les corps ont leur exiſtence propre, le nom de ſubſtance convient donc à Dieu, aux eſprits finis & aux corps dans le même ſens. Et il ne s'enſuivra point de là, que Dieu, les eſprits finis & les corps participants à une même nature de ſubſtance, ne ſoient que des modifications de cette ſubſtance; car il n'y a point une telle nature de ſubſtance, il n'y a point, dis-je, de ſubſtance générale exiſtante, dont toutes les ſubſtances particuliéres puiſſent être formées, comme il y a une matiere homogéne, dont les corps particuliers ne ſont que de différents amas, & qui leur eſt commune à tous.

III Le raiſonnement de M. Locke ſur la ſubſtance prouveroit qu'on n'a non plus aucune idée diſtincte de l'Etre en général.

Mais, pour mieux faire voir encore, combien eſt peu fondée l'objection de M. Locke, ſubſtituons dans ſon raiſonnement le mot d'Etre au mot de ſubſtance; car parmi les Modernes qui rejettent les accidents péripatéticiens, le nom d'Etre & celui de ſubſtance ſont parfaitement ſynonymes: quand on conçoit une choſe qui exiſte, diſent-ils, on a l'idée de la ſubſtance; quand on conçoit la maniere dont cette choſe exiſte, on a l'idée du mode. l'Etre eſt donc la ſubſtance, la maniere d'Etre eſt le mode. Subſtituant donc dans l'objection de M. Locke le mot d'Etre à celui de ſubſtance; ſuppoſons un homme, qui après un long préambule ſur les illuſions qu'on ſe fait à ſoi-même, en prenant les mots pour des choſes, vienne enfin à conclure avec M. Locke par ces paroles. „ Au reſte je vou-
„ drois bien que ceux, qui appuyent ſi fort ſur le ſon de
„ ces deux ſyllabes *Etre*, priſſent la peine de conſidérer, ſi
„ l'appliquant comme ils font, (& M. Locke entr'autres)
„ à Dieu; aux eſprits finis & aux corps, ils le prennent
„ dans le même ſens. S'il diſent qu'oui, je les prie de
„ conſidérer, s'il ne s'enſuivra point de là, que Dieu, les
„ eſprits finis, & les corps participants en commun à la
„ même nature d'Etre, ne différent point, que par la diffé-

rente

„ rente modification de cet Etre, comme un arbre & un „ caillou, qui étant corps dans le même ſens, & partici- „ pant également à la nature du corps ne différent que „ dans la ſimple modification de cette matiere commune. „ S'ils diſent qu'ils appliquent le mot d'Etre à Dieu, aux „ eſprits finis & à la matiere en trois différentes ſignifica- „ tions, qu'ils expliquent ces trois idées, qu'ils attachent „ au mot Etre d'une maniere diſtincte, qu'ils leur don- „ nent de différents noms, & qu'ils penſent que s'ils peu- „ vent attribuer à l'Etre trois idées diſtinctes, ſi quelque „ choſe empêche qu'un autre ne lui en attribue une qua- „ triéme. Si quelque homme s'aviſoit de raiſonner ainſi ſerieuſement ſur le mot d'Etre, qui de l'aveu de tout le monde ne ſignifie qu'une idée générale, en laquelle conviennent toutes les choſes qui exiſtent, par cela-même qu'elles exiſtent, ou qu'elles ſont hors du néant, qu'en penſeroit-on? trouveroit-on de quoi ſe convaincre par un tel raiſonnement, qu'on n'a aucune idée de l'Etre en général? Et cependant ce raiſonnement en quoi différe-t-il de celui, que vient de propoſer M. Locke ſur le mot de ſubſtance, pour obſcurcir l'idée générale, que nous en avons, & qui de l'aveu de tous les Philoſophes modernes ne ſignifient que la propriété, qu'a eſſentiellement tout Etre d'avoir ſon exiſtence propre. Mais paſſons au chap. 23., où M. Locke traite à fond de l'idée de la ſubſtance en général, & de celle de l'Eſprit & du corps en particulier.

IV. La ſubſtance eſt, ſelon M. Locke, le ſujet inconnu des qualités d'une choſe.

Monſieur Locke explique d'abord ce que c'eſt que l'idée de la ſubſtance, & comment on la forme. L'Eſprit, dit-il, remarquant que des idées ſimples, qu'il acquiert par voie de ſenſation, ou de réfléxion; pluſieurs vont conſtamment enſemble, il les regarde comme appartenantes à un ſeul ſujet, & ne pouvant concevoir, que ces idées ſimples ſubſiſtent par elles-mêmes, il imagine un ſujet qui les ſoutienne, & où elles ſubſiſtent, & c'eſt ce ſujet qu'on appelle ſubſtance. De ſorte, qu'on n'a point d'autre notion de la

ſub-

ſubſtance en général, que de-je ne ſais quel ſujet tout-à-fait inconnu, & qu'on ſuppoſe être le ſoutien des qualités des corps. „ En effet, ajoute-t-il, qu'on demande à quel-„ qu'un ce que c'eſt que le ſujet, dans lequel la couleur „ ou le poids exiſtent, il n'aura autre choſe à dire, ſinon „ que ce ſont des parties ſolides & étenduës. Mais, ſi on „ lui demande ce que c'eſt que la choſe dans laquelle la „ ſolidité, & l'étenduë ſont inhérentes? il ne ſera pas moins „ en peine que l'Indien, qui ayant dit que la terre étoit „ ſoutenuë par un grand Elephant, & l'Elephant par une „ grande tortuë, répondit à ceux qui lui demanderent ce „ qui ſoutenoit la tortuë, que c'étoit quelque choſe, un je „ ne ſais quoi, qu'il ne connoiſſoit pas.

V. Obſcurité, & fauſſeté d'une telle notion de la ſubſtance.

L'explication que M. Locke donne ici de la ſubſtance en général eſt tout-à-fait conforme à celle des Péripatéticiens, qui réaliſant les abſtractions de leur eſprit, s'imaginent que les qualités d'une choſe, comme la rondeur, la dureté, le poids d'un boulet de canon, ſont réellement diſtinguées de ce boulet; & qui voyant enſuite que ces qualités ne peuvent naturellement ſubſiſter par elles-mêmes; s'imaginent que dans un boulet de canon il y a un certain ſujet occulte qui les ſoutient, & dans lequel ces qualités ſont inhérentes. Mais le fait eſt, qu'une telle idée de la ſubſtance eſt tout-à-fait chimérique: les qualités d'une choſe ſont réellement cette choſe-même, en tant qu'elle exiſte d'une certaine maniere: elles ſont des manieres d'Etre, ou des déterminations de ſon exiſtence, ainſi qu'il a été prouvé cy-deſſus; & la ſubſtance eſt cette choſe ſimplement conſidérée en elle-même. Si on demande donc à quelqu'un, quel eſt le ſujet dans lequel la couleur & le poids exiſtent? il répondra avec raiſon, que ce ſont des parties ſolides & étenduës; parceque ces parties peuvent être d'une denſité, d'une groſſeur, & dans une diſpoſition telle qu'il la faut, pour réfléchir l'eſpece de rayons capables de produire un tel ſentiment de couleur: il en eſt de même du poids: un

corps

corps a plus ou moins de poids, ſelon qu'il a plus ou moins de parties, parceque chaque partie eſt également pouſſée vers le centre par la cauſe générale de la gravité: mais, ſi on lui demande enſuite *ce que c'eſt que la choſe, dans laquelle la ſolidité & l'étenduë ſont inhérentes*? il devra répondre, que la ſolidité eſt une propriété, une maniere d'Etre, une détermination de l'étenduë, car la ſolidité ne peut non plus être par elle-même que la figure; mais, que l'étenduë n'a beſoin d'aucun ſujet qui la ſoutienne, & qu'au contraire elle eſt elle-même le ſujet de la ſolidité, de la figure, de la couleur, du poids &c. En effet nous concevons que l'étenduë peut exiſter par elle-même, ou avoir ſon exiſtence, & ſa réalité qui lui ſoit propre; l'idée donc de l'étenduë, c'eſt l'idée d'une choſe qui ſubſiſte par elle-même, c'eſt l'idée d'une ſubſtance. Je fais voir dans la quatriéme partie de cet ouvrage, comment la ſolidité eſt une maniere d'Etre, ou une propriété inſéparable de l'étenduë, démontrant par les propres principes de M. Locke la connéxion néceſſaire qu'il y a entre l'idée de l'étenduë, & celle de la ſolidité; j'y fais voir auſſi, comment toutes les autres propriétés de la matiere naiſſent de cette même étenduë; l'étenduë eſt donc cette choſe, ce je ne ſais quoi, ce ſujet qui eſt le ſoutien de toutes les qualités qu'on obſerve dans les corps, c'eſt l'eſſence, & la ſubſtance-même de la matiere.

VI. Autre raiſonnement de M. Locke pour obſcurcir l'idée claire de la ſubſtance, tiré de quelques façons de parler populaires.

„ Nous devons remarquer, pourſuit M. Locke, que nos „ idées complexes des ſubſtances, outre toutes les idées „ ſimples, dont elles ſont compoſées, emportent toujours „ une idée confuſe de quelque choſe à quoi elles appar- „ tiennent, & dans quoi elles ſubſiſtent. C'eſt pour cela, „ que lorſque nous parlons de quelque eſpece de ſub- „ ſtance, nous diſons que c'eſt une choſe qui a telles ou „ telles qualités; comme, que le corps eſt une choſe éten- „ duë, figurée, & capable de mouvement, que l'eſprit eſt „ une choſe capable de penſer. Ces façons de parler, &

autres

„ autres ſemblables, donnent à entendre que la ſubſtance
„ eſt toujours ſuppoſée, comme quelque choſe de diſtinct
„ de l'étenduë, de la figure, de la ſolidité, du mouvement,
„ de la penſée, & des autres idées qu'on peut obſerver,
„ quoique nous ne ſachions ce que c'eſt.

VII. Réponſe. Je réponds que ces façons de parler ne peuvent donner à entendre, que la ſubſtance du corps ſoit quelque choſe de diſtinct de l'étenduë, & qui en ſoit le ſujet, ou le ſoutien, qu'à ceux qui ne ſachant pas profiter de l'avis, que nous donne ci-deſſus M. Locke, ſe font illuſion à eux-mêmes, en prenant des mots pour des choſes. Cette illuſion eſt plus commune qu'on ne ſauroit le croire. Un Profeſſeur d'une célébre Univerſité d'Italie, & qui paſſe dans le public pour un aſſez habile homme, vouloit un jour me convaincre ſur une ſemblable façon de parler, que la ſubſtance de quelque corps que ce ſoit, comme d'une montagne, doit être quelque choſe de diſtinct de cette étenduë, & qui en ſoit le ſoutien. Examinez, me diſoit-il, ſubtilement cette expreſſion, *l'étenduë d'une montagne*, elle vous fera connoître, qu'autre choſe eſt la montagne qui a cette étenduë, autre choſe l'étenduë, qui eſt inhérente à la montagne. L'une eſt le ſujet de l'autre, la montagne eſt le ſujet de l'étenduë, l'étenduë n'eſt donc pas la ſubſtance-même de la montagne. Je lui répondis, qu'en examinant auſſi ſubtilement ces autres façons de parler, *le mois de Janvier*, *la ſaiſon de l'hiver*, *la Ville de Rome &c.*, on auroit trouvé, que comme l'étenduë de la montagne doit être différente de la montagne; le mois de Janvier doit auſſi être différent de Janvier, la ſaiſon de l'hiver différente de l'hiver, la Ville de Rome différente de Rome. Car, ſi cette façon de parler, l'étenduë de la montagne prouve qu'entre l'étenduë, & la montagne il y ait une oppoſition rélative, ou un rapport de ſujet & de mode; ces façons de parler, le mois de Janvier, la Ville de Rome &c. doivent prouver par la même raiſon, qu'entre le mois, & Janvier,

entre

entre la Ville & Rome, il y ait auſſi une ſemblable rélation; de ſorte que Janvier ſoit le ſujet du mois, l'hiver le ſujet de la ſaiſon, Rome le ſujet de la Ville, comme la montagne eſt le ſujet de l'étenduë; & de même que l'étenduë eſt une choſe qui appartient à la montagne, comme à une autre choſe diſtincte; ainſi le mois ſera une choſe appartenante à Janvier, comme à une autre choſe diſtincte &c. Cette comparaiſon ſuffit pour faire ſentir le ridicule d'une telle objection, & qu'il eſt indigne d'un Philoſophe de ſoumettre ſes idées aux loix, ou pour mieux dire, aux abus, & aux imperfections du langage. Mais, pour faire voir qu'il y a dans ces expreſſions un ſens juſte, qui a échappé à la ſubtilité de ces Meſſieurs; je remarquerai en paſſant, que quand on dit p. e. voyez-vous l'étenduë de cette montagne? ce lac a tant de lieuës d'étenduë en longueur & en largeur &c., on ne prétend point parler de l'étenduë de la montagne, & du lac, ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, & ſelon qu'elle eſt modifiée pour faire une montagne & un lac; mais ſeulement de la grandeur meſurable de cette montagne & de ce lac, en tant qu'on les compare, ou expreſſément, ou tacitement avec une autre grandeur ou meſure, ſelon laquelle on juge qu'une choſe eſt grande ou petite; car les Philoſophes ſavent qu'il n'y a point de grandeur abſoluë, mais ſeulement par rapport. Ainſi dans ces ſortes d'expreſſions, il y a toujours une comparaiſon ou tacite, ou expreſſe; & aſſurément quand un homme dit à un autre, voyez-vous l'étenduë de cette montagne? peut-on penſer qu'il ait dans l'eſprit le ſens que l'on voudroit donner à ces paroles, & qu'il veuille dire à ſon compagnon, que l'étenduë de la montagne qu'il voit n'eſt pas la ſubſtance de la montagne, mais un mode inhérent à cette ſubſtance, qui doit être par conſéquent quelque choſe de diſtinct de cette étenduë. N'eſt-il pas au contraire évident, que cet homme ne veut dire autre choſe à ſon camarade, ſinon, voyez-vous combien cette montagne

eſt grande, par rapport à ce que les montagnes ſont ordinairement ? Mais, quand on dit, que le corps eſt une choſe étenduë ; le mot de choſe ne ſignifie point, dans cette façon de parler, une ſubſtance qui ſoit le ſujet de l'étenduë, mais il ſignifie ſeulement l'idée de l'Etre en général, qu'on détermine dans le corps, par ce qu'il y a de plus eſſentiel au corps qui eſt l'étenduë ; ainſi ſelon les régles de la grammaire, on fait un ſubſtantif de l'Etre en général, & un adjectif de ce qui le détermine ; mais tout cela n'eſt appuyé que ſur des abſtractions de l'eſprit ; & un Philoſophe, qui va puiſer des raiſons dans ces façons de parler, avant que de les avoir déterminées à une ſignification préciſe & diſtincte, ſe fait illuſion à lui-même, & ne fait que battre l'air inutilement.

VIII. Des Subſtances particulieres.

Quant aux ſubſtances particuliéres, M. Locke prétend que l'idée que nous en avons, n'eſt qu'une idée complexe des idées ſimples de leurs qualités & de leurs puiſſances, que nous acquérons par l'obſervation. Il y a du vrai & du faux dans ce ſentiment. Il eſt vrai, que nous ne connoiſſons diſtinctement les corps particuliers, que par l'aſſemblage des qualités que nos ſens y découvrent ; mais il eſt faux que l'idée que nous avons de leur ſubſtance, ſoit l'idée complexe de cet aſſemblage de qualités. La ſubſtance de tous les corps, c'eſt l'étenduë ſolide ; c'eſt elle qui a ſon exiſtence propre en chaque corps, ou pour mieux dire, c'eſt elle qui fait que chaque corps ait ſa propre exiſtence diſtinguée de l'exiſtence de toute autre choſe ; la maniere dont cette étenduë ſolide exiſte, ou eſt modifiée, c'eſt ce qu'il y a de différent dans les différents corps : autre eſt la figure, la groſſeur, le mouvement, la liaiſon, la contexture des particules qui compoſent l'eau, autre de celles qui compoſent le feu &c. Cette conſtitution interieure des parties ſolides & étenduës, & qui n'eſt qu'une maniere, ou une détermination de leur exiſtence ; c'eſt ce qu'on appelle la forme ou l'eſſence de chaque corps ; ainſi

tous

tous les corps conviennent par la matiere, & par la ſubſtance; & ils ne différent que par la forme ou l'eſſence. Nous avons donc une idée très-claire de la ſubſtance, qui eſt commune à tous les corps; mais il faut avouer que nous ne connoiſſons que très-imparfaitement leur conſtitution interieure, ou leur eſſence; & ce n'eſt que par les qualités que nous y obſervons, que nous pouvons diſtinguer les corps les uns des autres, & former quelque foible conjecture ſur cette conſtitution interieure, dont ces qualités dépendent.

SECTION SECONDE.

Examen de la comparaiſon, que fait M. Locke, entre la ſubſtance de l'eſprit, & celle du corps.

POur mieux prouver encore que *nous n'avons aucune idée de la ſubſtance de la matiere*, M. Locke compare en ce chapitre la ſubſtance de l'eſprit avec celle du corps, & prétend faire voir, *que l'une & l'autre ſont également éloignées de nos conceptions*. Premiérement il établit quelles ſont les idées originales particulieres au corps & à l'eſprit: il parle enſuite des idées qui leur ſont communes, & ſur tout de la mobilité: enfin il revient aux idées originales de l'une & de l'autre ſubſtance, pour prouver que nous ne ſavons abſolument, ni ce que c'eſt que l'eſprit, ni ce que c'eſt que le corps. Pour éviter cette interruption dans l'examen des idées originales particulieres aux corps & à l'eſprit, & procéder avec le plus d'ordre qu'il eſt poſſible; je commencerai par examiner, s'il eſt vrai que l'idée de la mobilité eſt commune à l'eſprit & au corps. Cette queſtion entre tout naturellement dans notre ſujet, qui eſt de démontrer l'immaterialité de l'Ame; & faire voir qu'elle n'a rien de commun avec ce qu'on appelle corps, étenduë, ou matiere.

§. 1

Que la mobilité ne peut convenir à l'eſprit.

I. Premiére preuve de M. Locke: que les eſprits peuvent changer de diſtance par rapport à quelque autre Etre conſidéré en repos.

LES idées que M. Locke prétend être communes aux eſprits & aux corps, ſont celles d'exiſtence, de durée, & de mobilité. Quant aux idées d'exiſtence & de durée, on ne peut nier qu'elles ne conviennent également à l'eſprit & au corps; & cela fait voir que M. Locke n'entendoit pas trop bien ce qu'il écrivoit ci-deſſus chap. 13. ſur la prétenduë illuſion de ceux, qui attribuent le mot de ſubſtance aux eſprits & aux corps dans le même ſens; car le mot de ſubſtance ne ſignifiant qu'une exiſtence propre diſtinguée de l'exiſtence de toute autre choſe; il s'enſuit que ſi l'idée d'exiſtence, & de durée convient également aux eſprits & aux corps, l'idée de ſubſtance leur doit auſſi être commune, & que ces trois ſyllabes, ſubſtance, peuvent leur être attribuées dans le même ſens. Mais, pour ce qui eſt de la mobilité, c'eſt en vain que M. Locke prétend, qu'on ne doit pas trouver étrange qu'il l'attribue à l'eſprit: ſes raiſons pour le prouver ne ſont rien moins que concluantes. „ Comme je ne connois, dit-il, le mouvement, que ſous „ l'idée d'un changement de diſtance, par rapport à d'autres „ Etres, qui ſont conſidérés en repos; & que je trouve „ que les eſprits non plus que les corps, ne ſauroient opérer qu'où ils ſont; & que les eſprits opérent en divers „ tems dans différents lieux; je ne puis qu'attribuer le „ changement de place à tous les eſprits finis; car je ne „ parle point ici de l'Eſprit infini. En effet mon eſprit „ étant un Etre réel auſſi bien que mon corps, il eſt certainement auſſi capable que le corps même, de changer „ de diſtance par rapport à quelque corps, ou quelque autre „ Etre que ce ſoit, & par conſéquent il eſt capable de mouvement; de ſorte que, ſi un Mathématicien peut conſidérer une certaine diſtance, ou un changement de diſtance

„ ſtance entre deux points, qui que ce ſoit peut concevoir „ ſans doute une diſtance, ou un changement de diſtance „ entre deux eſprits, & concevoir par ce moyen leur mou- „ vement, l'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard „ de l'autre.

II. Réponſe : les eſprits n'occupant point de place ils ne peuvent en changer.

Deux Etres ne peuvent point changer de diſtance, ſi l'un ou l'autre ne change de place, & ce n'eſt qu'en changeant de place, qu'un Etre change de diſtance, par rapport à un autre Etre conſidéré en repos. C'eſt donc préciſément ſous l'idée d'un changement de place, que l'on conçoit le mouvement. Or il eſt bien évident, que rien ne peut changer de place, que ce qui occupe une place; il n'y a donc que ce qui occupe une place, qui ſoit capable de mouvement. Il s'agit donc de ſavoir, ſi l'eſprit occupe une place, ce ſeul point décidé, termine toute la queſtion. Si l'eſprit occupe une place, il eſt certain que l'eſprit eſt capable de mouvement; ſi l'eſprit n'occupe point de place, il eſt clair que l'idée de l'eſprit, & celle du mouvement ſont incompatibles; l'eſprit n'occupant point de place, il ne peut en changer; ne pouvant en changer, il ne peut être en mouvement.

Je conviens ſans peine avec M. Locke, que l'eſprit eſt un Etre auſſi réel que le corps: car, quoique nous ne connoiſſions pas ſi clairement la nature de l'eſprit, que celle du corps; cependant le ſentiment interieur que nous avons de notre penſée, eſt plus que ſuffiſant pour nous convaincre, que l'Etre de la penſée eſt une choſe qui n'eſt pas moins réelle que l'étenduë. Or en conſidérant la penſée en elle-même, & non ſelon ſes différents rapports aux différents objets qui la terminent, de ce que M. Locke ſoutient quelque part qu'il eſt eſſentiel à tout Etre penſant de ſe ſentir, j'en pouvois conclure avec aſſez de probabilité contre lui-même, que la penſée eſt le fond même de la ſubſtance de l'eſprit, puiſque l'eſprit ne ſent rien en lui-même de plus intime que la penſée. Mais que la penſée ne ſoit

qu'un

qu'un mode de l'eſprit, il ſera toujours vrai de dire, que comme la réalité du mode, n'eſt point diſtinguée de celle de ſon ſujet, ainſi la réalité, que nous concevons dans la penſée, doit être la réalité même de l'eſprit. On ne peut donc concevoir l'eſprit que comme l'Etre ou la réalité de la penſée. Cela poſé, pour ſavoir ſi l'eſprit peut occuper une place, il n'y a qu'à examiner, ſi la penſée peut elle-même occuper une place; de ſorte que, ſi nous trouvons que l'idée d'occuper un lieu ne s'accorde pas avec la penſée, nous ne devons pas craindre d'aſſurer, que cette même idée ne s'accorde pas avec la nature de l'eſprit, qui n'eſt que l'Etre de la penſée. Si quelqu'un vouloit donc tenir l'affirmative, je le prierois de faire attention, qu'on peut en premier lieu concevoir la penſée; quoiqu'on écarte de ſon eſprit toute idée d'étenduë: or comment pourroit-on en écartant toute idée d'étenduë, concevoir encore la penſée, ſi la penſée étoit une choſe étenduë? qu'on peut en ſecond lieu tourner dans ſon eſprit de mille façons différentes l'idée de l'étenduë, ſans pouvoir jamais cependant y rien reconnoître de ſemblable à la penſée; qu'enfin, comme l'on ne peut rien concevoir ſous l'idée d'une choſe étenduë, ſans y concevoir quelque longueur, quelque largeur, quelque profondeur, & quelque figure; il faudroit auſſi concevoir ces choſes dans la penſée, ſi on la concevoit comme étenduë; de ſorte que l'on pourroit demander avec raiſon à un homme de ce ſentiment, de combien ſes penſées ſont plus longues ou plus larges les unes que les autres, s'il en a d'ovales, de rondes, & de quarrées; ce qui eſt le comble de l'extravagance, & qui fait voir que rien n'eſt plus abſurde, que de prétendre concevoir la penſée ſous l'idée d'une choſe étenduë. On ne peut donc concevoir, que l'Etre de la penſée où l'eſprit occupe une place; il ne peut donc en changer; il eſt donc incapable de mouvement.

III. Autre argument de M. Locke tiré de la

„ Chacun ſent en lui-même, pourſuit M. Locke, que „ ſon ame peut penſer, vouloir, & opérer ſur ſon corps, dans

„ dans le lieu où il eſt; mais qu'elle ne ſauroit opérer ſur
„ un corps, ou dans un lieu qui ſeroit à cent lieuës d'elle;
„ ainſi perſonne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il eſt à
„ Paris, ſon ame puiſſe penſer ou remuer un corps à Mont-
„ pellier, & ne pas voir que ſon ame étant unie à ſon corps,
„ elle change continuellement de place, durant tout le
„ chemin qu'il fait de Paris à Montpellier, de même que
„ le caroſſe ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut ſu-
„ rement conclure à mon avis, que ſon ame eſt en mou-
„ vement pendant tout ce tems-là. Que ſi l'on fait diffi-
„ culté de reconnoître, que cet exemple nous donne une
„ idée aſſez claire du mouvement de l'ame; on n'a, je
„ penſe, qu'à réflechir ſur ſa ſéparation d'avec le corps
„ par la mort, pour être convaincu de ce mouvement: car
„ conſidérer l'ame comme ſortant du corps, ſans avoir au-
„ cune idée de ſon mouvement, c'eſt ce me ſemble, une
„ choſe abſolument impoſſible.

préſence, & des opérations de l'ame en ſon corps.

C'eſt une choſe abſolument impoſſible de concevoir, qu'une penſée, ou une volonté puiſſent être placées dans un lieu; car pour cela il faudroit concevoir la penſée, & la volonté ſous l'idée d'une choſe étenduë, & commenſurable à une place, ce que chacun ſent en lui-même être abſolument inconcevable. Quand on dit donc que l'ame peut penſer, & remuer ſon corps dans le lieu où il eſt, mais non ailleurs; ces façons de parler ont beſoin d'explication pour être intelligibles: & premiérement, quand on dit que l'ame peut opérer ſur ſon corps, & le remuer dans le lieu où il eſt; il faut diſtinguer dans cette opération ce qui ſe paſſe dans l'ame, & ce qui ſe paſſe dans le corps: dans l'ame il n'y a qu'une volonté, ou un déſir que ſon corps ſoit remué; & ce déſir eſt ſuivi d'un mouvement dans le corps, enſuite des loix d'union de l'ame & du corps; on peut donc dire que l'ame remue ſon corps dans le lieu où il eſt; parceque le mouvement du corps ne peut commencer que dans le lieu où il eſt; mais l'acte, par lequel l'ame veut le mouvement

IV. Réponſe: quelle eſt la préſence & l'opération de l'ame en ſon corps.

de

de ſon corps, & qui en eſt la cauſe occaſionnelle, cet acte ne peut être placé en aucun lieu, parcequ'il n'occupe aucune étenduë. Mais l'ame ne penſe-t-elle pas, & ne veut-elle pas dans ſon propre corps? C'eſt cette façon de parler, que je dois expliquer en ſecond lieu. Je dis donc que ces expreſſions; l'ame eſt dans le corps, elle penſe dans le corps, elle ſort du corps, ne ſignifient autre choſe, ſi non que l'ame eſt unie au corps, qu'elle penſe dépendemment de cette union, & qu'après un certain tems, elle n'eſt plus unie au corps. Or cette union n'a rien de ſemblable aux préjugés groſſiers du vulgaire, qui s'imagine que l'ame entre dans le corps, & s'y répand, comme le vin entre dans une bouteille, qu'elle y demeure enfermée, comme un reſſort dans une montre, qui la fait mouvoir, & qu'elle en ſorte, comme le ſouffle ſort des poumons par la reſpiration. Il eſt même étonnant, que M. Locke ait donné dans des imaginations ſi abſurdes. L'ame eſt unie au corps par un rapport réciproque de penſées & de mouvements. Certains mouvements du corps ſont cauſes occaſionnelles de certaines penſées, dont Dieu affecte l'ame, & réciproquement les penſées ſont cauſes occaſionnelles des mouvements, que Dieu produit dans le corps. Mais de là il ne s'enſuit pas, que l'ame ſoit placée dans le corps, comme le cerveau dans le crane, ou qu'elle ſoit dans le lieu où eſt le corps: & ſi l'uſage permet qu'on ſe ſerve de telles expreſſions, on doit ſe ſouvenir, que ce ſont des expreſſions figurées, abſolument inintelligibles, ſi l'on prétend les prendre à la lettre, & qui ne peuvent recevoir d'autre ſens intelligible que celui-ci, l'ame penſe enſuite des mouvements d'un corps, qui eſt maintenant à Paris, & qui ſe tranſporte à Montpellier. C'eſt donc une illuſion bien groſſiére de s'imaginer que l'ame change de place avec le corps, parcequ'elle eſt unie au corps. Une telle conſéquence auroit lieu, ſi l'ame étoit unie au corps, comme le reſſort à la montre; mais puiſqu'un tel ſens du mot d'union de l'ame,

„ les unes aux autres, il ne paroit pas être en mouvement,
„ mais ſemble être un cercle parfait &c. & p. 9. quoique
„ nos idées ſe ſuivent peut-être quelque fois un peu plus vite,
„ & quelque fois un peu plus lentement; elles vont pour-
„ tant à mon avis preſque toujours du même train dans un
„ homme éveillé, & il me ſemble même que la viteſſe &
„ la lenteur de cette ſucceſſion d'idées, ont certaines bornes
„ qu'elles ne ſauroient paſſer. Je fonde la raiſon de cette
„ conjecture ſur ce que j'obſerve, que nous ne ſaurions ap-
„ percevoir de la ſucceſſion dans les impreſſions qui ſe font
„ ſur nos ſens, que lorſqu'elles ſe font dans un certain
„ dégré de viteſſe ou de lenteur; ſi, par exemple, l'im-
„ preſſion eſt extremement prompte, nous n'y ſentons aucune
„ ſucceſſion, dans les cas mêmes où il eſt évident qu'il y a
„ une ſucceſſion réelle. Qu'un boulet de canon paſſe au
„ travers d'une chambre, & que dans ſon chemin il em-
„ porte quelque membre du corps d'un homme, c'eſt une
„ choſe auſſi évidente qu'aucune démonſtration puiſſe l'être,
„ que le boulet doit percer ſucceſſivement les deux côtés
„ oppoſés de la chambre. Il n'eſt pas moins certain qu'il
„ doit toucher une certaine partie de la chair avant l'au-
„ tre, & ainſi de ſuite; & cependant je ne penſe pas qu'
„ aucun de ceux qui ont jamais ſenti ou entendu un tel
„ coup de canon qui ait percé deux murailles éloignées
„ l'une de l'autre, ait pû obſerver de la ſucceſſion dans la
„ douleur ou dans le ſon d'un coup ſi prompt. Et de là
„ M. Locke conclut que cette portion de durée, où nous
„ ne remarquons aucune ſucceſſion, c'eſt ce que nous ap-
„ pellons un inſtant, qui eſt une portion de durée qui n'oc-
„ cupe juſtement que le tems auquel une ſeule idée eſt
„ dans notre eſprit, ſans qu'une autre lui ſuccede. Mais
de tout cela ne s'enſuit-il pas évidemment que bien loin,
qu'on puiſſe dire que les actions de l'ame ſont ſi ſubites par
rapport à celles du corps, qu'un ſeul inſtant en renferme
pluſieurs, qu'au contraire l'on doit dire que les actions du

corps

corps ſont ſouvent ſi ſubites par rapport à celles de l'ame qu'un ſeul inſtant en renferme pluſieurs ; tout le tems qu'un boulet de canon met à percer une muraille, à parcourir la chambre, & à percer une autre muraille n'eſt qu'une portion de durée, qui n'occupe juſtement que le tems qu'une ſeule idée eſt dans notre eſprit ; c'eſt donc un ſeul inſtant, & cet inſtant, comme l'on voit, renferme pluſieurs actions. Mais quoiqu'il en ſoit de ces contradictions de M. Locke, il me ſuffit de remarquer qu'on ne peut ſoutenir ; que les actions de l'ame ſe ſuivent l'une l'autre ſans intervalle de tems, ſans ôter à l'eſprit l'idée d'une durée ſucceſſive, telle que nous la concevons dans les Eſprits & dans les corps, & c'eſt attribuer à l'Eſprit un attribut, que M. Locke oſe bien nier à l'éternité de Dieu contre la lumiere de la raiſon & le ſentiment de tous les Théologiens.

VIII. Idée de l'impénétrabilité attribuée par M. Locke aux Eſprits les uns par rapport aux autres. Abſurdes conſéquences d'un tel ſentiment.

Un autre embarras dans lequel M. Locke nous jette ſur la nature des Eſprits eſt en ce qu'il dit l. 2. ch. 27. p. 2., où après avoir dit que nous n'avons d'idées que de trois ſortes de ſubſtances, qui ſont 1. Dieu, 2. Les intelligences finies, 3. Les corps ; „ il ajoute ; quoique ces trois ſor-„ tes de ſubſtances, comme nous les nommons, ne s'ex-„ cluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous „ ne pouvons nous empêcher de concevoir, que chacune „ d'elles doit néceſſairement exclure du même lieu toute „ autre qui eſt de la même eſpece. De là il ſuit premiére-„ ment que non ſeulement les Eſprits finis & les corps ſont placés dans l'eſpace, mais que Dieu occupe auſſi ſon lieu dans cet eſpace, ou du moins qu'il eſt lui-même le lieu des Eſprits & des corps, & que nous devons nous répréſenter ſon immenſité ſous l'idée d'un eſpace infini, pénétrable, & étenduë, dans lequel nous concevons des parties réellement diſtinguées l'une de l'autre, quoique à cauſe de ſon infinité elles ne ſoient pas ſéparables ; ce qui eſt évidemment abſurde & impie. Il s'enſuit en ſecond lieu que ſi les Eſprits finis doivent exiſter dans un certain lieu auſſi bien que les corps,

& l'occuper ce lieu de telle ſorte qu'ils en excluent tout autre Eſprit, il faut que l'idée de l'étenduë ſoit commune aux Eſprits & aux corps : car le lieu qu'occupent les Eſprits eſt de même nature que celui qu'occupent les corps. Or rien ne peut occuper un lieu que ce qui eſt commenſurable à ce lieu, & ce n'eſt que par l'étenduë qu'on peut être commenſurable au lieu. Donc ſi les Eſprits ſont auſſi bien que les corps commenſurables à un lieu, c. à. d. à une portion de l'eſpace, dont l'étenduë eſt toute de même nature, il faut que l'idée de l'étenduë ſoit la même dans les Eſprits que dans les corps. Et de là il ſuit que non ſeulement un Eſprit doit exclure de ſon lieu tout autre Eſprit, mais qu'il en doit auſſi exclure les corps mêmes, & qu'ainſi les Eſprits ne ſont pas ſeulement ſolides & impénétrables les uns par rapport aux autres, mais qu'ils le ſont auſſi par rapport au corps. La raiſon en eſt que l'idée de l'impénétrabilité nait néceſſairement de l'idée de l'étenduë, comme M. Locke nous l'apprend liv. 4. ch. 7. p. 5.; de ſorte qu'un corps n'exclut un autre corps du même lieu que parcequ'il remplit déjà un lieu égal à ſa ſurface, c. à. d. qu'il l'exclut parcequ'il eſt étendu, & que deux choſes étenduës ne peuvent occuper le même lieu; ſi ce n'eſt donc qu'à cauſe de l'étenduë qu'un corps ne peut être dans le lieu qu'occupe un autre corps ; n'eſt-il pas évident que cette étenduë ſe trouvant auſſi dans l'Eſprit, l'Eſprit ne pourra occuper un lieu déjà rempli par un corps? L'Eſprit eſt donc auſſi bien que le corps une choſe étenduë & impénétrable. Je laiſſe au Lecteur à juger de la vraiſem-blance d'une telle opinion.

§. 2.

Des Idées originales particuliéres à l'Eſprit & au corps.

I. Quelles ſont ces idées ſelon M. Locke.

REvenons maintenant au parallele que fait M. Locke entre les idées originales particuliéres à l'Eſprit, & les idées originales particuliéres au corps, pour prouver que la

la ſubſtance de l'un & de l'autre eſt également éloignée de nos conceptions. „ Par l'idée complexe d'étenduë, de fi-
„ gure, de couleur, & de toutes les autres qualités ſenſi-
„ bles, à quoi ſe reduit tout ce que nous connoiſſons du
„ corps; nous ſommes auſſi éloignés d'avoir quelque idée
„ de la ſubſtance du corps, que ſi nous ne le connoiſſions
„ point du tout. Et quelque connoiſſance particuliére que
„ nous penſions avoir de la matiere, & malgré ce grand
„ nombre de qualités que les hommes croient appercevoir
„ & remarquer dans les corps, on trouvera peut-être, après
„ y avoir bien penſé, que les idées originales qu'ils ont du
„ corps ne ſont ni en plus grand nombre, ni plus claires
„ que celles qu'ils ont des Eſprits immateriels. Les idées
„ originales que nous avons du corps, comme lui étant par-
„ ticuliéres, en tant qu'elles ſervent à le diſtinguer de
„ l'Eſprit, ſont la cohéſion de parties ſolides & par conſé-
„ quent ſéparables, & la puiſſance de communiquer le mou-
„ vement par voie d'impulſions. Les idées que nous conſi-
„ dérons comme particuliéres à l'Eſprit ſont la penſée, la
„ volonté, ou la puiſſance de mettre un corps en mouve-
„ ment par la penſée, & la liberté qui eſt une ſuite de
„ ce pouvoir.

II. Que la cohéſion & l'impulſion ne peuvent être les idées originales du corps. Contradiction de M. Locke à ce ſujet.

Je penſe que M. Locke appelle idées originales d'une choſe les qualités qui ſont les premiéres que l'on conçoit particuliéres à cette choſe, ſans leſquelles on ne peut la concevoir, qui ne ſuppoſent par conſéquent aucune autre idée antecédente dont elles ſoient une ſuite, & dont elles dépendent; mais qu'au contraire toutes les autres idées qu'on peut avoir des autres qualités de cette choſe dépendent de ces idées originales. Cette définition ſuppoſée, il eſt bien clair que la cohéſion des parties ſolides & ſéparables, & la puiſſance de mouvoir par impulſion ne peuvent être les idées originales du corps & de la matiere. La cohéſion des parties ſolides & ſéparables ſuppoſe l'idée de ces parties antecédentes à l'idée de leur cohéſion. Or je demande, ces parties que

l'on

& du corps eſt un ſens abſurde, & que ce mot ne ſignifie qu'un rapport réciproque de penſées, & de mouvements, il eſt évident qu'une telle concluſion n'eſt fondée que ſur une miſérable équivoque, & pour en ſentir le ridicule, il n'y a qu'à mettre la définition à la place du défini. Entre l'ame & le corps il y a un rapport réciproque de penſées & de mouvements, donc l'ame change de place avec le corps. Qu'on voie, ſi l'on peut découvrir la moindre apparence de liaiſon entre une telle conſéquence, & la propoſition qui la précede, & qui lui ſert d'antecedent? Quant à la ſéparation de l'ame d'avec le corps, qui eſt l'exemple, ſur lequel M. Locke appuye ſi fort; cet Auteur a-t-il pû penſer que l'ame ſorte du corps par un mouvement local, comme un homme ſort de ſa chambre & de ſon carroſſe? peut-on avoir une telle idée de la ſéparation de l'ame d'avec le corps, à moins qu'on ne conçoive l'ame, c. à. d. l'Etre de la penſée; car nous n'avons d'autre idée de l'ame, à moins, dis-je, qu'on ne conçoive l'Etre de la penſée ſous l'idée d'une choſe étenduë & materielle, qui remplit ſa place & qui lui eſt commenſurable: ce qui eſt abſolument impoſſible & inconcevable. L'ame ne ſort donc du corps qu'en ce ſens, que leur rapport réciproque de penſées & de mouvements, & par conſéquent leur union vient à ceſſer. Quand la circulation du ſang vient à manquer, que les eſprits animaux ne peuvent plus s'en ſéparer, que les fibres perdent leur oſcillation & ſe roidiſſent; alors ce qui étoit la cauſe occaſionnelle des penſées de l'ame, & ce qui étoit néceſſaire pour communiquer au corps le mouvement enſuite des penſées de l'ame ſe trouve détruit; le rapport réciproque, c. à. d. l'union de l'ame & du corps ceſſe, l'ame n'eſt plus unie au corps; elle change d'état, mais elle ne change pas de place.

V. Troiſiéme argument de M. Locke.

„ Si l'on dit que l'ame ne ſauroit changer de lieu, par-
„ cequ'elle n'en occupe aucun, les eſprits n'étant pas *in*
„ *loco*, *ſed ubi*; je ne crois pas que bien des gens faſſent

„ maintenant béaucoup de fond ſur cette façon de parler,
„ dans un ſiécle où l'on n'eſt pas fort diſpoſé à admirer des
„ ſens frivoles, ou à ſe laiſſer tromper par ces ſortes d'ex-
„ preſſions inintelligibles. Mais, ſi quelqu'un s'imagine que
„ cette diſtinction peut recevoir un ſens raiſonnable, &
„ qu'on peut l'appliquer à notre queſtion; je le prie de
„ l'exprimer en françois intelligible, & d'en tirer après
„ cela une raiſon qui montre que les eſprits immateriels ne
„ ſont pas capables de mouvement. On ne peut à la vé-
„ rité attribuer de mouvement à Dieu, non pas parcequ'il
„ eſt un Eſprit immateriel, mais parcequ'il eſt un Eſprit
„ infini.

VI. Réponſe. Il eſt aſſez naturel de penſer que ceux, qui prétendent que les Eſprits ne ſont pas *in loco*, *ſed ubi*, font une diſtinction qu'ils n'entendent pas eux-mêmes. Mais ceux qui ſans diſtinction aſſurent poſitivement que l'Eſprit, c. à. d. l'Etre de la penſée ne peut occuper aucune place, parceque rien ne peut occuper une place que ce qui remplit cette place, & qui a une étenduë égale à celle de la place qu'il occupe, & que dans l'Etre de la penſée il eſt impoſſible de concevoir aucune étenduë; ceux-là, dis-je, entendent parfaitement ce qu'ils diſent, & ils peuvent le prouver d'une maniere trés-intelligible en latin, en françois, en italien, & en quelque langue que ce ſoit: ceux au contraire qui faiſant fond ſur certaines façons de parler populaires croient que l'ame eſt placée dans le corps, tout de même que le corps eſt placé dans un carroſſe, qu'elle promene auſſi bien que le corps de Paris à Montpellier, qu'en ſe ſéparant du corps elle en ſort par un mouvement local, comme une liqueur ſpiritueuſe qui s'évente, & ſort du vaſe où elle étoit renfermée; je ne ſais s'ils peuvent ſe perſuader de comprendre le ſens de ces façons de parler, en les prenant non dans un ſens figuré, mais au pied de la lettre. Pour peu d'attention qu'ils vouluſſent y apporter, & quelque légere réfléxion, qu'ils priſſent la peine de faire ſur l'impoſſibilité

qu'il

qu'il y a de concevoir la penſée ſous l'idée d'une choſe étenduë, commenſurable à un lieu ; ils ſe convaincroient aiſément qu'ils ſe ſont laiſſé tromper par des expreſſions auſſi inintelligibles, que le peut être la diſtinction du *non in loco, ſed ubi*.

VII. Contradiction de M. Locke au ſujet des idées qu'il fait communes à l'eſprit & au corps.

Je crois avoir ſuffiſamment démontré que l'idée de la mobilité n'eſt pas commune à l'eſprit & au corps. Mais que penſera-t-on du ſyſtême de M. Locke, & de la liaiſon de ſes principes, ſi je fais voir que M. Locke qui emploie ici toute ſa ſubtilité, pour prouver que non ſeulement l'idée de l'exiſtence & de la durée, mais auſſi celle de la mobilité eſt commune à l'eſprit & au corps, ſe ſert en un autre endroit de cette même ſubtilité, pour ravir à l'eſprit non ſeulement l'idée d'occuper un eſpace, & par conſéquent celle de la mobilité, mais auſſi l'idée de la ſucceſſion & de la durée telle qu'elle convient au corps ? „ Cet endroit eſt le chap. 9. du livre 2., où il poſe pour maxime que „ les idées qui „ viennent par voie de ſenſation, ſont ſouvent alterées par „ le jugement dans l'eſprit des perſonnes faites ſans qu'el- „ les s'en apperçoivent ; ſelon cette maxime il prétend qu'en jettant les yeux ſur un globe on a d'abord par voie de ſenſation l'idée ou la perception d'un cercle plat, mais qu'enſuite le jugement forme l'idée ou la perception d'un convexe, & la ſubſtitue à celle du cercle plat, ſans que l'ame s'apperçoive de cette premiére idée de ſenſation, & de la formation de celle que le jugement lui ſubſtitue, parceque tout cela ſe fait en un inſtant. Nous avons fait voir ailleurs à combien de contradictions un tel ſentiment engage M. Locke ; mais nous ne remarquerons ici que ce qu'il ajoute pour ôter la ſurpriſe que cette doctrine pourroit cauſer. „ Nous ne devons pas être ſurpris, dit-il, que nous „ faſſions ſi peu de réfléxion à des choſes qui nous frap- „ pent d'une maniere ſi intime, ſi nous conſidérons combien „ les actions de l'ame ſont ſubites ; car on peut dire que „ comme on croit qu'elle n'occupe aucun eſpace, & qu'elle

„ n'a point d'étenduë, il ſemble auſſi que ſes actions n'ont „ beſoin d'aucun intervalle de tems pour être produites, & „ qu'un inſtant en renferme pluſieurs. M. Locke poſe ici l'opinion commune où l'on eſt que l'ame n'occupe aucun eſpace, & qu'elle n'a point d'étenduë (deux choſes que M. Locke joint enſemble, parceque en effet elles ſont inſéparables) pour fondement de la conſéquence qu'il en tire, & qui fait à ſon ſujet que les actions de l'ame n'ont point beſoin d'intervalle de tems, & qu'elles ſont ſi ſubites qu'un inſtant en renferme pluſieurs. Premiérement je voudrois qu'un partiſan de M. Locke m'expliquât quelle connéxion il y a entre ces deux propoſitions: l'ame n'occupe aucun eſpace; & celle-ci, les actions de l'ame n'ont beſoin d'aucun intervalle de tems; & à quelle régle de Logique & de bon ſens on peut rapporter un tel raiſonnement: l'ame n'occupe aucun eſpace; donc ſes actions n'ont beſoin d'aucun intervalle „ de tems. En ſecond lieu, ſi un inſtant eſt, comme le „ définit M. Locke l. 2. ch. 14. p. 10., cette portion de „ durée qui n'occupe juſtement que le tems auquel une „ ſeule idée eſt dans notre eſprit, ſans qu'une autre lui ſuc- „ cede, Je demande comment il ſe peut faire qu'un ſeul inſtant renferme une ſucceſſion d'idées, premiérement celle de la ſenſation, enſuite celle du jugement? Mais, me dira-t-on, tout ce que M. Locke dit de la rapidité, avec laquelle les actions de l'ame ſe ſuccedent, ne doit s'entendre que par rapport aux actions du corps, puiſqu'il ajoute immediatement après ce que je viens de rapporter: *Mais je dis ceci par rapport aux actions du corps*. M. Locke veut donc dire en cet endroit que les actions de l'ame ſont incomparablement plus ſubites que celles du corps. Mais qu'on revienne au chap. 14. on y trouvera que les mouvements du corps ſont ſouvent ſi rapides, qu'ils ſurpaſſent de beaucoup la viteſſe avec laquelle nos idées ſe peuvent ſucceder; „ lorſqu'un corps ſe meut „ en rond, dit-il p. 8., en moins de tems qu'il n'en faut „ à nos idées pour pouvoir ſe ſucceder dans notre eſprit.

les

l'on conçoit antécédemment à leur cohéſion actuelle, & comme en étant ſeulement capables, doit-on les concevoir ſous l'idée d'une étenduë ſolide, ou ſimplement ſous l'idée d'une ſolidité ſans étenduë? Peut-être M. Locke répondra-t-il, qu'on doit les concevoir ſimplement ſolides ſans étenduë, parceque, comme il le dira bien-tôt, l'étenduë nait de la cohéſion des parties ſolides, d'où il ſuit qu'avant cette cohéſion il ne peut y avoir d'étenduë, & ailleurs il dit que c'eſt par la ſolidité qu'un corps occupe une certaine place dans l'eſpace: mais le fait eſt que M. Locke ne peut faire une telle réponſe ſans ſe contredire ouvertement; car il avoue l. 4. c. 10. qu'il eſt abſolument impoſſible de concevoir qu'un Etre étendu ſoit compoſé de parties non étenduës: & d'ailleurs il a été démontré par ſes propres principes que la ſolidité eſt une ſuite de l'étenduë, & qu'elle en eſt une propriété. Il eſt donc évident que la cohéſion des parties ſolides ſuppoſe la ſolidité, & que la ſolidité ſuppoſe l'étenduë. La puiſſance de mettre un corps en mouvement par impulſion ſuppoſe auſſi la ſolidité ou impénétrabilité dans les corps qui ſe pouſſent, & cette ſolidité, comme on vient de le voir, eſt une ſuite & une propriété de l'étenduë; ainſi quand même on accorderoit au corps une vraie puiſſance de communiquer le mouvement par voie d'impulſion, cette puiſſance ne pourroit pourtant jamais être une des idées originales du corps & de la matiere, d'autant plus qu'on peut concevoir le corps ou la matiere ſans cette puiſſance.

III. Que le corps n'a point de vraie puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion. Premiére preuve tirée de l'idée du mouvement.

Mais outre cela on peut prouver par deux raiſons invincibles, qu'une vraie puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion ne peut convenir au corps, & que l'impulſion n'eſt que la cauſe occaſionnelle de cette communication de mouvement. La premiére eſt que le mouvement n'étant qu'un pur changement de place, comme en convient M. Locke, & ce changement ne conſiſtant en autre choſe qu'en ce que le corps qui exiſte dans une place, exiſte enſuite en une autre, & ainſi de ſuite; il s'enſuit qu'il ne peut y

avoir de cauſe de mouvement, que celle qui peut faire exiſter le corps en une place, & ſucceſſivement en d'autres places contiguës. Or le corps n'exiſte en une place, que parcequ'il y eſt produit & conſervé par l'action toute-puiſſante par laquelle Dieu l'a créé; il n'y a donc que cette action qui ſoit capable de faire exiſter le corps ſucceſſivement en différentes places contiguës, & par conſéquent de le mouvoir immediatement.

IV. Seconde preuve, l'impulſion, ſelon M. Locke même, eſt une paſſion & non une action du corps.

La ſeconde raiſon eſt, qu'on ne peut concevoir qu'il y ait dans le corps une puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion, ſi on ne conçoit l'impulſion comme une action du corps. Or l'impulſion n'eſt que le mouvement d'un corps qui en rencontre un autre; & le mouvement ſelon M. Locke l. 2. ch. 21. p. 72. eſt une paſſion plutôt qu'une action du corps. Donc l'impulſion qui n'eſt pas quelque choſe de diſtingué du mouvement d'un corps qui en rencontre un autre, doit être auſſi conſidérée comme une paſſion, plutôt que comme une action; on ne peut donc concevoir dans le corps une puiſſance active de communiquer le mouvement par impulſion. Les paroles de M. Locke ajouteront encore plus de poids à cet argument: „ A bien conſidérer la choſe, le „ mouvement n'eſt dans la ſubſtance ſolide qu'une ſimple „ paſſion, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent ex„ terieur. Et par conſéquent la puiſſance active de mouvoir „ ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant en repos ne „ ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans „ quelque autre ſubſtance. M. Locke poſe donc ici pour maxime certaine que le mouvement n'eſt qu'une ſimple paſſion dans la ſubſtance ſolide, ſi elle le reçoit uniquement de quelque agent exterieur. Or eſt-il qu'il n'eſt pas moins certain, de l'aveu même de M. Locke, que la ſubſtance ſolide ne peut recevoir le mouvement que de quelque agent exterieur; puiſqu'il eſt évident ſelon lui l. 4. ch. 10. p. 10. que la matiere ne peut ſe donner le mouvement à elle-même. Donc le mouvement dans la matiere ou ſubſtance ſolide n'eſt

qu'une

qu'une ſimple paſſion. De plus M. Locke poſe ici pour maxime certaine que la puiſſance active de mouvoir ne ſe trouve dans aucune ſubſtance, qui étant une fois en repos ne ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelque autre ſubſtance. Or eſt-il que la matiere eſt préciſément dans ce cas là; puiſque, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il eſt évident, ſelon M. Locke, que la matiere une fois en repos ne ſauroit commencer le mouvement en elle-même, ni par conſéquent en quelque autre ſubſtance. Donc il ne doit pas être moins évident que la puiſſance active de mouvoir ne ſauroit ſe trouver dans la matiere. Comment donc M. Locke, pourra-t-il nous perſuader que la puiſſance active de mouvoir eſt une des qualités originales du corps, pendant qu'il prouve évidemment qu'on ne ſauroit concevoir une telle puiſſance dans la matiere ou dans le corps pris en général.

Quant aux idées que nous conſidérons comme particuliéres à l'Eſprit, le ſentiment interieur que nous avons de nous mêmes, ne nous permet pas de douter que la penſée, la volonté, & la liberté ne ſoient des propriétés d'une ſubſtance immaterielle, non que nous ayons une idée claire de cette ſubſtance immaterielle; mais parceque l'idée claire que nous avons de la matiere nous fait connoître évidemment qu'elle eſt abſolument incapable de penſée, de volonté, & de liberté.

V. Que la volonté ne conſiſte pas dans la puiſſance de communiquer le mouvement par la penſée.

Mais il eſt bon de remarquer que la définition, que M. Locke nous donne ici de la volonté, n'exprime qu'une puiſſance chimérique & tout-à-fait éloignée de la vraie puiſſance active, que nous éprouvons en nous-mêmes. La volonté, dit-il, eſt la puiſſance de mettre un corps en mouvement par la penſée. Suppoſons un homme qui en dormant ſoit attaqué d'une paralyſie, qui ne lui laiſſe de libre que la tête, & qu'il ne s'en apperçoive que lorſqu'étant éveillé, & voulant ſe lever à l'ordinaire, il ſe trouve dans une impuiſſance totale de ſe remuer de ſa place; n'eſt-il pas évident, qu'il y a en cet homme un acte & une détermination de ſa volonté

auſſi vraie, auſſi réelle, auſſi préciſe de ſe lever, qu'elle y étoit le jour d'auparavant quand il ſe portoit bien? On devroit pourtant dire ſelon la définition de M. Locke que la paralyſie a ôté à cet homme la volonté, puiſqu'elle lui a ôté la puiſſance de mouvoir ſon corps par la penſée. Il faut donc diſtinguer l'acte intérieur & propre de la volonté, d'avec les actes exterieurs du corps, qui ne dépendent de cet acte intérieur qu'enſuite des loix générales d'union, ou de communication occaſionnelle de penſées & de mouvements, que Dieu a établies entre l'Ame & le corps.

VI. Que la comparaiſon que fait M. Locke des idées originales de l'Eſprit & de celles du corps, prouve que nous avons une idée claire de la ſubſtance du corps, & non de la ſubſtance de l'eſprit.

Mais, quoiqu'il n'y ait point de volonté au ſens que l'entend M. Locke, il n'en eſt pas moins vrai que l'entendement & la volonté ſont les propriétés principales, que nous appercevons dans notre Ame, avec cette différence que la volonté ſuppoſe l'entendement, puiſqu'on ne peut vouloir aucune choſe ſi l'on n'y penſe actuellement, & que la penſée eſt par conſéquent une qualité comme originale par rapport à la volition. Mais quoique nous connoiſſions par ſentiment intérieur ces deux facultés de l'Ame qu'on nomme Entendement & Volonté; nous n'avons pourtant pas une idée claire de leur ſujet, comme je l'ai expliqué dans ma défenſe du P. Malebranche, & M. Locke même n'en diſconvient pas. Ainſi en comparant les deux idées ou qualités originales, que M. Locke prétend être particuliéres au corps, avec les deux idées ou qualités originales qu'il dit être particuliéres à l'Eſprit: nous remarquons cette différence que les deux idés originales du corps, la cohéſion des parties ſolides, & la puiſſance de mouvoir par impulſion nous conduiſent actuellement à la connoiſſance de l'étenduë qui en eſt le ſujet: au lieu que le ſentiment intérieur que nous avons de notre entendement & de notre volonté ne nous conduit aucunement à la connoiſſance claire de la nature de la ſubſtance, qui en eſt le ſujet ou le ſoutien. Nous ſavons que la cohéſion & l'impulſion ſuppoſent la ſolidité, & que la ſolidité ſuppoſe l'étenduë, laquelle ne ſuppoſe plus rien,

puiſqu'

puiſqu' elle a ſon exiſtence propre, & que la ſolidité, la figure & le mouvement ne ſont que des manieres d'Etre ou des déterminations de l'étenduë, dont elle eſt en ce ſens le ſujet & le ſoutien. Cela poſé, ſi la ſubſtance n'eſt, ſelon la définition qu'en donne M. Locke, que le ſujet ou le ſoutien des qualités d'une choſe, il faut bien que nous ayons une idée claire de la ſubſtance du corps; puiſque nous avons une idée claire de l'étenduë, qui eſt évidemment le ſujet de la cohéſion & de l'impulſion, leſquelles, ſelon M. Locke, ſont les deux qualités originales des corps; mais on ne ſauroit dire que nous ayons une idée claire de la ſubſtance de l'Ame, puiſque nous ne connoiſſons pas ſi clairement le ſujet des deux qualités originales de l'Ame, l'entendement & la volonté. Au reſte, comme je l'ai déja obſervé pluſieurs fois, ce défaut de l'idée claire de l'Ame n'empêche pas qu'on ne puiſſe éxactement prouver ſon immaterialité, en comparant le ſentiment intérieur que nous en avons avec l'idée de la matiere, qui eſt incapable d'avoir les propriétés de la penſée que nous ſentons en nous-mêmes; ce qui eſt même le but de cet ouvrage.

SECTION TROISIEME

Examen des difficultés de M. Locke contre l'idée claire de l'étenduë.

I. On ne peut connoître, ſelon M. Locke, la ſubſtance de la matiere.

MOnſieur Locke eſt de ſentiment que nous n'avons pas une idée plus claire de la ſubſtance du corps que de celle de l'Eſprit, & que réellement nous ne connoiſſons ni l'une, ni l'autre. „ Notre idée du corps, dit-il, emporte „ une ſubſtance étenduë ſolide, capable de communiquer „ du mouvement par impulſion; & l'idée que nous avons „ de notre Ame conſidérée comme un Eſprit immateriel, „ eſt celle d'une ſubſtance qui penſe, & qui a la puiſſance „ de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la penſée.

„ *Et il ajoute enſuite* : Je ſais que certaines gens dont les „ penſées ſont, pour ainſi dire, enfoncées dans la matiere, „ & qui ont ſi fort aſſervi leur Eſprit à leur ſens, ſont portés „ à dire qu'ils ne ſauroient concevoir une choſe qui „ penſe, ce qui eſt peut-être fort véritable. Mais je ſoutiens „ que s'ils y ſongent bien, ils trouveront qu'ils ne „ peuvent pas mieux concevoir une choſe étenduë. Si quelqu'un „ dit à ce propos qu'il ne ſait ce qui penſe en lui, il „ entend par là, qu'il ne ſait quelle eſt la ſubſtance de cet Etre „ penſant: il ne connoit pas non plus, répondrai-je, la „ ſubſtance d'une choſe ſolide.

II. Réponſe : Preuve du contraire.

M. Locke veut dire apparemment qu'on ne connoit pas quelle eſt la ſubſtance ; dont la ſolidité eſt un mode, ou une propriété ; & qu'on ne connoit non plus le ſujet de la ſolidité que celui de la penſée. Il n'y a qu'un ſeul moyen de décider cette queſtion ; c'eſt de voir ſi quand nous penſons à une choſe ſolide, nous n'avons aucune idée outre celle de la ſolidité, qui lui ſoit même antécédente, & dont la ſolidité ſoit une ſuite : car ſi cela eſt, il faut avouer que nous ne connoiſſons non plus une choſe ſolide, qu'une choſe penſante ; puiſqu'en réfléchiſſant à la choſe penſante, nous n'appercevons rien qui ſoit antécédent à la penſée, & dont elle ſoit une ſuite ; mais ſi nous ne pouvons penſer à une choſe ſolide, que nous ne concevions cette choſe ſous l'idée d'une étenduë ; & ſi nous voyons clairement & par connoiſſance intuitive, comme l'affirme M. Locke l. 4. c. 7. §. 5., que la ſolidité ou impénétrabilité eſt une ſuite ou propriété de cette étenduë ; comment peut-on avancer que nous ne connoiſſons non plus une choſe ſolide qu'une choſe penſante, puiſque dans la choſe ſolide nous connoiſſons clairement l'étenduë qui eſt le ſujet de la ſolidité, & que dans la choſe penſante, nous n'avons aucune idée claire de ce qui eſt le ſujet de la penſée ?

III. On ne peut connoître, ſelon M. Locke, ce

„ Et s'il ajoute, pourſuit M. Locke, qu'il ne ſait point „ comment il penſe, je repliquerai qu'il ne ſait pas non plus com-

„ comment il eſt étendu, comment les parties ſolides d'un „ corps ſont unies, ou attachées enſemble pour faire un tout „ étendu.

que c'eſt que l'étenduë du corps.

C'eſt ici le nœud de la difficulté. Si nous ne connoiſſons pas clairement ce que c'eſt que l'étenduë, M. Locke a raiſon; mais on va voir qu'on ne peut attaquer des idées claires, ou pour mieux dire, l'évidence même, ſans s'égarer furieuſement.

IV. Preuve de M. Locke : nous ne connoiſſons pas la cauſe de la cohéſion des parties ſolides d'où réſulte l'étenduë.

„ On ne peut ſavoir, dit M. Locke, comment les par- „ ties ſolides du corps ſont unies ou attachées enſemble pour „ faire un tout étendu. *Voici ſes preuves qu'il rapporte tout „ de ſuite*. Car, quoiqu'on puiſſe attribuer à la preſſion de „ l'air la cohéſion des différentes parties de matiere qui ſont „ plus groſſes que les parties de l'air, & qui ont des pores „ plus petits que les corpuſcules de l'air; cependant la preſ- „ ſion de l'air ne ſauroit ſervir à expliquer la cohéſion des „ particules de l'air même, puiſqu'elle n'en ſauroit être la cauſe. Monſieur Locke adapte enſuite ce même raiſonnement à l'éther & à la matiere ſubtile, dont les particules ne peuvent être unies par la preſſion de cette même matiere, & conclut enfin que plus cette hypothéſe prouve évidemment „ que les parties des autres corps ſont jointes enſemble par „ la preſſion exterieure de l'éther, & qu'elles ne peuvent „ avoir une autre cauſe intelligible de leur cohéſion, plus „ elle nous laiſſe dans l'obſcurité par rapport à la cohéſion „ des parties qui compoſent les corpuſcules de l'éther lui- „ même: car nous ne ſaurions concevoir ces corpuſcules „ ſans parties, & par conſéquent diviſibles, ni comprendre „ comment leurs parties ſont unies les unes aux autres, puiſ- „ qu'il leur manque cette cauſe d'union qui ſert à expliquer „ la cohéſion des parties des autres corps.

V. Réponſe : Equivoque de M. Locke qui confond la cohéſion qui fait la dureté des corps,

Tout l'argument de M. Locke ſe reduit donc à ceci: les corps ne ſont étendus que par l'union de leurs parties, nous ne connoiſſons par la cauſe de cette union ou cohéſion, donc nous ne ſavons pas comment les corps ſont étendus. Mais puiſque

Avec la ſimple union ou continuité des parties qui réſulte de l'étenduë.

puiſque M. Locke veut bien nous avertir que nous prenions garde de ne pas nous faire illuſion à nous-mêmes en prenant des mots pour des choſes, qu'il me ſoit permis de lui demander en quel ſens il prend le mot d'union & de cohéſion de parties, quand il dit que c'eſt par le moyen de cette union ou cohéſion qu'un corps eſt étendu. Entend-il par cette union une ſimple juxtapoſition, c'eſt un de ſes termes ou continuité des parties ſituées ſimplement les unes auprès des autres, ſans aucun lieu qui les attache les unes aux autres, & ſans aucune force qui les ſépare, ou bien entend-il, cette force de cohéſion plus ou moins grande, par laquelle nous obſervons que les parties de tous les corps qui tombent ſous nos ſens ſont attachées les unes aux autres, de ſorte qu'elles reſiſtent plus ou moins à leur mutuelle ſéparation? Si M. Locke prend le mot d'union dans le premier ſens, comme il devroit le prendre, puiſque nous concevons clairement que l'étendue n'éxige que cette ſimple juxtapoſition ou continuité de parties, & que le lien qui les attache plus ou moins fortement n'y contribue en rien, ſi, dis-je, il le prend en ce ſens, il ne peut y avoir aucune difficulté ſur la cauſe de cette union. M. Locke convient que la matiere eſt indifférente au repos & au mouvement, & qu'étant une fois en repos elle ne ſauroit d'elle-même ſe donner le mouvement. Suppoſant donc ce qu'on ne peut revoquer en doute, que dans le premier inſtant de ſa création la matiere ait eu ſes parties ſituées les unes auprès des autres dans une parfaite continuité, il eſt clair que la matiere n'a pû d'elle-même, que demeurer dans cet état d'union & de continuité, dont la cauſe ſe trouve dans l'indifférence au repos & au mouvement, qui lui eſt abſolument eſſentielle. Ainſi bien loin qu'il ſoit ſi difficile de trouver la cauſe de la continuité des parties de la matiere, il ne peut y avoir de la difficulté qu'à trouver la cauſe de la deſunion de ſes parties; puiſqu'elles ne peuvent être deſunies que par le mouvement, & que le mouvement ne peut leur être imprimé

que

que par une cauſe exterieure. On voit par là, que tout le diſcours de M. Locke ſur la preſſion de l'air & de l'éther eſt hors de propos; & même ce diſcours donne aſſez à entendre, que M. Locke a pris le mot d'union pour cette cohéſion plus ou moins forte, qui tient les parties de la matiere tellement attachées enſemble qu'elles reſiſtent à leur mutuelle ſéparation; de ſorte, qu'on ne peut les diviſer ſans quelque difficulté. Mais ſi cela eſt, peut-on nier que M. Locke n'ait confondu par une équivoque aſſez groſſiére, la cohéſion d'où réſulte la dureté des corps, avec la ſimple union & continuité qui eſt un effet de leur étenduë. Que les parties d'un corps ſoient attachées plus ou moins fortement les unes aux autres, ce corps n'en eſt, ni plus ni moins étendu. Ce n'eſt donc que la ſimple juxtapoſition des parties, & non leur cohéſion plus ou moins forte qui fait qu'un corps eſt étendu. Cependant tout ce que M. Locke vient de débiter contre l'hypothéſe de ceux, qui expliquent la cohéſion des corps par la preſſion de l'air ou de l'éther, ne laiſſe aucun lieu de douter que cet Auteur ne ſoit tombé dans une auſſi étrange mépriſe, que de prétendre qu'on ne peut ſavoir comment les corps ſont étendus, parcequ'on ne ſait pas comment ils ſont durs. En effet les Philoſophes ne ſont pas allés chercher l'hypothéſe de la preſſion de la matiere ſubtile pour expliquer l'union, ou la ſimple juxtapoſition & continuité des parties de la matiere qui fait l'étenduë; puiſqu'une telle union nait de l'indifférence de la matiere au repos & au mouvement, mais ſeulement pour expliquer pourquoi malgré une telle indifférence naturelle à la matiere, il ſe trouve des corps dont les parties ſont tellement attachées, qu'elles reſiſtent aux efforts avec leſquels on tâche de les ſéparer; c'eſt-à-dire, en un mot qu'une telle hypothéſe ſert à expliquer, non l'étenduë, mais la dureté des corps. On ſent bien que je ne dois m'étendre ici à raiſonner en phyſicien pour, ou contre une hypothéſe qui ne fait rien à notre ſujet: je remarquérai ſeulement que les Cartéſiens ne feront

guére embarraſſés de l'objection, que leur fait M. Locke ſur la cauſe de la cohéſion des particules de la matiere ſubtile, ils lui diront nettement qu'il eſt faux, qu'il doive y avoir entre les particules de la matiere ſubtile aucune force de cohéſion, qui les tienne attachées les unes aux autres, & qu'elles ne ſont unies que par une ſimple continuité ſans aucune force, par laquelle elles puiſſent reſiſter à leur mutuelle ſéparation.

VI. Suite de la même équivoque de M. Locke.

„ Mais dans le fond, pourſuit M. Locke, on ne ſauroit „ concevoir que la preſſion d'un ambiant fluide, quelque „ grande qu'elle ſoit, puiſſe être la cauſe de la cohéſion des „ parties ſolides de la matiere; car quoiqu'une telle preſſion „ puiſſe empêcher qu'on n'éloigne deux ſurfaces polies l'une „ de l'autre par une ligne, qui leur ſoit perpendiculaire, „ comme on voit par l'expérience de deux marbres polis „ poſés l'un ſur l'autre, elle ne ſauroit du moins empêcher „ qu'on ne les ſépare, par un mouvement parallele à ces ſur- „ faces . . . . . c'eſt pour cela que s'il n'y avoit point „ d'autre cauſe de la cohéſion des corps, il ſeroit fort aiſé „ d'en ſéparer toutes les parties, en les faiſant ainſi gliſſer „ de côté . . . . . * de ſorte que quelque claire que ſoit „ l'idée, que nous croyons avoir de l'étenduë du corps, qui „ n'eſt autre choſe qu'une cohéſion de parties ſolides, peut- „ être que qui conſidérera bien la choſe en lui-même, aura „ ſujet de conclure, qu'il lui eſt auſſi facile d'avoir une idée „ claire de la maniere, dont l'Ame penſe, que de celle dont „ le corps eſt étendu: car, comme le corps n'eſt point au- „ trement étendu que par l'union & la cohéſion de ſes par-

ties

* Quand M. Locke a dit, que l'étenduë reſultoit de la cohéſion des parties, & que nous ne pouvons par conſéquent avoir une idée claire de l'étenduë, ſi auparavant nous ne connoiſſons clairement en quoi conſiſte la cohéſion des parties de la matiere, il avoit apparemment oublié qu'il admet un eſpace pur & poſitif, dont l'étenduë ne reſulte point de la cohéſion de parties ſéparables l'une de l'autre.

„ ties ſolides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'éten-
„ duë du corps, ſans voir en quoi conſiſte l'union de ſes
„ parties, ce qui me paroit auſſi incompréhenſible que la
„ penſée & la maniere dont elle ſe forme ;

VII. Réponſe : l'argument de M. Locke prouveroit que les corps dont les parties ſont deſunies, ne ſont pas étendus.

Il paroit évidemment par tout ceci, que M. Locke confond la dureté avec l'étenduë, l'union & la cohéſion qui tient les particules des corps fortement attachées enſemble avec la ſimple juxtapoſition, d'où reſulte la continuité & l'étenduë. De ce que nous ne connoiſſons pas la force qui empêche les parties des corps de gliſſer les unes ſur les autres, M. Locke conclut que nous ne connoiſſons pas non plus comment ils ſont étendus, comme ſi l'étenduë dépendoit d'une telle ſorte de cohéſion, & que deux marbres polis poſés l'un ſur l'autre en fuſſent moins étendus, parcequ'ils peuvent aiſément gliſſer l'un ſur l'autre, que s'ils faiſoient une ſeule piece de marbre très-difficile à partager. Eſt-ce donc qu'il n'y auroit point d'étenduë, quand toutes les parties des corps gliſſeroient facilement les unes ſur les autres ? Quelle juſteſſe y a-t-il donc dans un tel raiſonnement : nous ne connoiſſons pas ce qui empêche les parties des corps de gliſſer les unes ſur les autres, donc nous ne connoiſſons pas comment ils ſont étendus ? Puiſque, que les parties gliſſent comme dans l'eau, ou qu'elles ne gliſſent pas, comme dans la glace, pourvû ſeulement qu'elles ſoient ſituées les unes auprès des autres, le corps eſt également étendu.

VIII. Suite de la même matiere.

„ Je ſais, continue M. Locke, que la plus part des gens
„ s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté en ce qu'ils
„ croient obſerver chaque jour. Ne voyons-nous pas, di-
„ ront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes
„ enſemble ? Y a-t-il rien de plus commun ? quel doute peut
„ on avoir là deſſus ? & moi je dis de même à l'égard de
„ la penſée & de la puiſſance de mouvoir ; ne ſentons-nous
„ pas ces choſes en nous-mêmes, par de continuelles expé-
„ riences, & ainſi le moyen d'en douter ? De part & d'au-
„ tre le fait eſt évident, j'en tombe d'accord. Mais quand

„ nous venons à l'examiner d'un peu plus près, & à con-
„ ſidérer comment ſe fait la choſe, alors je crois que nous
„ ſommes hors de route à l'un & à l'autre égard. Car je
„ comprends auſſi peu comment les parties d'un corps ſont
„ jointes enſemble, que de quelle maniere nous appercevons
„ le corps, & le mettons en mouvement : ce ſont pour moi
„ deux énigmes également impénétrables. Et je voudrois
„ bien que quelqu'un m'expliquât d'une maniere intelligible
„ comment les parties de l'or & du cuivre, qui venant
„ d'être fonduës tout à l'heure, étoient auſſi deſunies les
„ unes des autres, que les particules de l'eau & du ſable,
„ ont été quelques moments après ſi fortement jointes & at-
„ tachées l'une a l'autre, que toute la force des bras d'un
„ homme ne ſauroit les ſéparer. Je crois que toute perſonne
„ qui eſt accoûtumée à faire des réfléxions, ſe verra ici
„ dans l'impoſſibilité de trouver quoique ce ſoit, qui puiſſe
„ la ſatisfaire.

Ce raiſonnement de M. Locke, confirme pleinement ce que j'ai avancé dans mes remarques précédentes, que cet Auteur ne ceſſe de confondre en cette queſtion la dureté avec l'étenduë. Cependant un peu de réfléxion ſur ce qu'il dit de la difficulté qu'il y a à comprendre ce qui réünit avec tant de force les parties de l'or ou du cuivre, après qu'elles ont été deſunies par le feu, auroit dû lui faire connoître qu'il étoit hors de route par rapport à ſon ſujet, qui eſt de ſavoir en quoi conſiſte l'union des parties, qui fait un tout étendu. Il pourroit aiſément réfléchir, que les parties de l'or & du cuivre, après avoir été deſunies par le feu, ne laiſſent pas que de faire un tout auſſi bien étendu, que lorſque quelques moments après, elles ſont ſi fortement jointes & attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne ſauroit les ſéparer. Par là il auroit compris, que pour ſavoir comment un corps eſt étendu, il eſt fort inutile d'aller chercher pourquoi ſes parties ſont plus ou moins fortement attachées l'une à l'autre, & qu'il ſuffit bien de ſavoir

ſim-

ſimplement, pourquoi ces parties demeurent ſituées les unes auprès des autres ; ce qui nait, comme on l'a vu, de l'indifférence de la matiere au repos & au mouvement.

„ Les petits corpuſcules (ſuite de la preuve de M. Lo-
„ cke) qui compoſent l'eau, ſont d'une ſi extraordinaire
„ petiteſſe, que je n'ai pas encore ouï dire, que perſonne ait
„ prétendu appercevoir leur groſſeur, leur figure diſtincte,
„ ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun
„ microſcope : d'ailleurs, les particules de l'eau ſont ſi fort
„ détachées les unes des autres, que la moindre force les ſépare
„ d'une maniere ſenſible. Bien plus, ſi nous conſidérons leur per-
„ pétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne
„ ſont point attachées l'une à l'autre. Cependant qu'il vien-
„ ne un grand froid, elles s'uniſſent & deviennent ſolides :
„ ces petits atômes s'attachent les uns aux autres, & ne
„ ſauroient être ſéparés, que par une grande force. Qui
„ pourra trouver les liens, qui attachent ſi fortement enſem-
„ ble les amas de ces petits corpuſcules, qui étoient aupa-
„ ravant ſéparés ? Quiconque, dis-je, nous fera connoître
„ le ciment qui les joint ſi étroitement l'un à l'autre, nous
„ découvrira un grand ſecret, juſqu'à cette heure entiere-
„ ment inconnu. Mais, quand on en ſeroit venu là, l'on
„ ſeroit encore aſſez éloigné d'expliquer d'une maniere in-
„ telligible l'étenduë du corps, c'eſt-à-dire la cohéſion de
„ ſes parties ſolides, juſqu'à ce qu'on pût faire voir, en
„ quoi conſiſte l'union, ou la cohéſion des parties de ces
„ liens, ou de ciment, ou de la plus petite partie de ma-
„ tiere qui exiſte. D'où il paroit que cette premiére qua-
„ lité du corps qu'on ſuppoſe ſi évidente, ſe trouvera, après
„ y avoir bien penſé, tout auſſi incompréhenſible, qu'aucun
„ attribut de l'Eſprit : on verra, dis-je, qu'une ſubſtance
„ ſolide & étenduë eſt auſſi difficile à concevoir qu'une ſub-
„ ſtance qui penſe.

M. Locke s'égare de plus en plus. Il aſſure qu'on doit reconnoître que les particules de l'eau ne ſont point du tout

atta-

attachées l'une à l'autre : il faut donc, ou qu'il soutienne que toutes les particules de l'eau, qui composent l'ocean, ne forment pas un pouce d'étenduë, parcequ'il leur manque cette cohésion, qui tient les parties des corps fortement attachées l'une à l'autre, & en laquelle cohésion consiste, selon M. Locke, l'étenduë; ou qu'il tombe d'accord que pour faire de l'étenduë, il suffit précisément que les parties soient situées les unes auprés des autres, sans qu'il soit besoin de tous ces liens, ni de tous ces ciments que la nature met en œuvre pour durcir les corps, & attacher fortement leurs parties l'une à l'autre, & qu'il avoue par conséquent, qu'on peut fort bien concevoir ce que c'est que l'étenduë, sans avoir pénétré si avant dans les secrets de la nature, pour y découvrir par quels liens, elle attache si fortement dans un grand froid les particules de l'eau, qu'elle en fait de la glace très-dure; puisque, si l'étenduë dépendoit d'une telle sorte d'union, l'eau ne commenceroit à être étenduë, que lorsqu'elle commenceroit à se glacer.

IX. Suite des arguments de M. Locke.

„ En effet (c'est la derniére objection de M. Locke contre l'idée de l'étenduë) pour pousser nos pensées un peu „ plus loin, cette pression qu'on propose pour expliquer la „ cohésion des corps, est aussi inintelligible, que la cohésion „ elle-même. Car si la matiere est supposée finie, comme „ elle l'est sans doute, que quelqu'un se transporte en esprit „ jusqu'aux extremités de l'univers, & qu'il voie là, quels „ cerceaux, quels crampons il peut imaginer, qui retiennent „ cette masse de matiere dans cette étroite union, d'ou l'acier „ tire toute sa solidité, & les parties du diamant leur dureté, & leur indissolubilité; si j'ose me servir de ce terme: „ car si la matiere est finie, elle doit avoir ses limites; & „ il faut que quelque chose empêche, que ses parties ne se „ dissipent de tous côtés. Que si pour éviter cette difficulté „ quelqu'un s'avise de supposer la matiere infinie, qu'il voie „ à quoi lui servira de s'engager dans cet abyme, quel secours il en pourra tirer, pour expliquer la cohésion du

corps,

„ corps, & s'il ſera plus en état de la rendre intelligible,
„ en l'établiſſant ſur la plus abſurde, & la plus incompréhen-
„ ſible ſuppoſition qu'on puiſſe faire. Tant il eſt vrai, que
„ ſi nous voulons rechercher la nature, la cauſe & la ma-
„ niere de l'étenduë du corps, qui n'eſt autre que la cohé-
„ ſion des parties ſolides, nous trouverons qu'il s'en faut de
„ beaucoup que l'idée que nous avons de l'étenduë du corps,
„ ſoit plus claire que l'idée que nous avons de la penſée.

X. Réponſe : qu'il eſt plus difficile de trouver la cauſe de la ſéparation des parties de la matiere, que la cauſe de leur continuité.

Je ne ſais, ſi ceux qui ſuppoſent la matiere infinie ſeront diſpoſés à en croire M. Locke ſur la ſimple parole & à reconnoître ſans preuves, que leur ſentiment eſt de toutes les ſuppoſitions qu'on puiſſe faire, la plus abſurde & la plus incompréhenſible; peut-être même pourront-ils lui demander avec quelque apparence de raiſon, s'il eſt plus abſurde & plus incompréhenſible de ſuppoſer une matiere infinie créée par Dieu, que de ſuppoſer un eſpace infini, éternel, & indépendant de Dieu. Mais, puiſque nous n'avons aucune difficulté à croire la matiere finie, tranſportons nous en eſprit avec M. Locke, juſqu'aux extremités de l'univers. Par la penſée, ce voyage eſt bien-tôt fait. M. Locke me demande quels cerceaux, quels crampons j'imagine qui retiennent cette maſſe de matiere dans une étroite union, & qui empêchent que ſes parties ne ſe diſſipent de tous côtés? Et moi au contraire, je demande à M. Locke, quelle force il imagine qui doive diſſiper cette matiere de tous côtés, & qui ait beſoin d'être reprimée par des cerceaux & des crampons. La matiere ne peut ſe donner le mouvement par elle-même; il faut qu'elle le reçoive d'un agent extérieur; elle ne peut donc ſe diſſiper de tous côtés, s'il n'y a un agent qui la pouſſe de tous côtés dans ce vuide infini, que M. Locke imagine au de là de l'univers. Si cet agent lui manque, il faut de toute néceſſité qu'elle demeure dans un parfait repos, & dans une entiere inaction. Si M. Locke s'étoit bien ſouvenu de ces principes, qu'il établit lui-même pour prouver l'exiſtence & l'immaterialité de Dieu, il ne ſe ſeroit pas aviſé de demander

quels

quels cerceaux & quels crampons on imagine, qui empêchent la diſſipation de la matiere dans le vuide infini, avant que d'avoir lui-même bien clairement imaginé toutes les forces mouvantes, qui devroient l'y pouſſer & l'y diſperſer.

SECTION QUATRIEME.

Suite du parallele que fait M. Locke entre l'Eſprit & le Corps.

I. La puiſſance de communiquer le mouvement, ſoit par l'impulſion ; ſoit par la penſée également incompréhenſible ſelon M. Locke.

ENfin, pour conclure le parallele qu'il fait entre l'idée de l'Eſprit & celle du Corps, M. Locke compare la puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion, qu'il attribue au corps avec la puiſſance de communiquer le mouvement par la penſée qu'il attribue à l'Ame, il trouve que la maniere dont ſe fait cette communication, ſoit par l'impulſion, ſoit par la penſée, eſt également incompréhenſible, quoique l'expérience nous donne tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulſion, & par la penſée

II. Véritable raiſon de cette incompréhenſibilité.

Que la puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion dans le Corps, & celle de communiquer le mouvement par la penſée dans l'Ame, ſoient deux choſes tout-à-fait inconcevables ; c'eſt de quoi l'on ne ſauroit douter pour peu qu'on y réflechiſſe. En effet, les Cartéſiens prouvent aiſément que le mouvement ne peut être en effet produit par aucun pouvoir vraiment actif, qui ſoit ou dans le Corps par le moyen de l'impulſion, ou dans l'Eſprit par le moyen de la penſée. L'idée du mouvement emporte, comme il a été remarqué ci-deſſus, l'idée de l'exiſtence & de la conſervation du Corps en différents lieux ſucceſſivement, & par conſéquent l'idée de la puiſſance de mouvoir, emporte l'idée de la puiſſance de conſerver & de faire exiſter le Corps en différents lieux ; puiſſance qui ne peut convenir qu'à l'Etre Supreme Créateur & Conſervateur de toutes choſes. De là il ſuit, qu'il eſt impoſſible que la communication du mouvement, ſoit par l'impulſion, ſoit par la penſée, conſiſte en autre

choſe,

choſe, qu'en ce que l'impulſion & la penſée ſont des cauſes occaſionnelles, qui déterminent l'Auteur de la nature; enſuite de certaines loix générales qu'il a établies lui-même pour l'ordre, & la conſervation de l'Univers, à produire en différents corps les degrés de mouvement, fixés par ces loix générales, & dont la diſtribution reglée par une ſageſſe infinie, préſente à l'Eſprit des rapports, & des proportions ſi admirables, qu'elle ne ravit pas moins l'Eſprit de ceux qui l'étudient, & la contemplent, que la beauté-même de l'Univers qui en réſulte.

II. M. Locke ne reconnoit plus la puiſſance de communiquer le mouvement par impulſion comme une propriété du Corps.

Mais, non ſeulement M. Locke prétend que l'idée de mouvoir qui appartient à l'Eſprit, eſt auſſi claire que celle qui appartient au corps; il veut de plus encore, que l'on conçoive beaucoup plus clairement cette puiſſance de mouvoir dans l'Eſprit, que dans le Corps; „ parceque, dit-il, deux Corps en „ repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront „ jamais l'idée d'une puiſſance, qui ſoit dans l'un de ces Corps „ pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement „ emprunté, au lieu que l'Eſprit nous préſente chaque jour „ l'idée d'une puiſſance active de mouvoir les Corps. C'eſt „ pourquoi, ce n'eſt pas une choſe indigne de nôtre recher- „ che, de voir ſi la puiſſance active eſt l'attribut propre des „ Eſprits, & la puiſſance paſſive, celle des Corps.

IV. Contrariété des ſentimens de cet Auteur à ce ſujet.

La puiſſance active de mouvoir, ne ſera donc plus une idée, ou qualité originale du Corps, contre ce qu'a prétendu juſqu'ici M. Locke, dans ſon parallele entre l'Eſprit & le Corps.

V. Les Eſprits créés participent également de Dieu & de la Matiere ſelon M. Locke.

„ D'où l'on pourroit conjecturer, continue M. Locke, „ que les Eſprits créés étant actifs & paſſifs (qu'on remar- „ que la juſteſſe, & la clarté de cette conſéquence) ne ſont „ pas totalement ſéparés de la matiere. Car l'Eſprit pur, c'eſt- „ à-dire Dieu, étant ſeulement actif, & la pure matiere ſim- „ plement paſſive, on peut croire que ces autres Etres, qui „ ſont actifs, & paſſifs tout enſemble, participent de l'un & „ de l'autre.

VI. étrange bizarrerie d'un tel ſentiment.

Je laiſſe aux Partiſans de M. Locke à nous faire quelque peinture un peu plus diſtincte de ce mélange bizarre, & de cet Etre ſingulier qu'il vient d'imaginer, compoſé en égale doſe d'une portion de matiere, & d'une portion de l'Etre divin. Mais, je laiſſe à penſer aux lecteurs judicieux, ſi jamais les Poëtes ont inventé une chimere plus abſurde, & un aſſemblage plus monſtrueux. M. Locke prétend-il qu'il entre réellement de l'Etre divin dans la compoſition des Eſprits, comme il y entre, ſelon lui, de la matiere? Mais, peut-on ſoutenir une telle prétention ſans impieté, & n'eſt-ce pas retomber dans les extravagances de quelques Philoſophes Payens que Ciceron rapporte L. 1. de Nat. Deor. & dont-il fait ſi bien ſentir le ridicule par ces belles paroles : *Pythagoras qui cenſuit animum eſſe per naturam rerum omnem intentum & commeantem ex quo noſtri animi caperentur non vidit detractione humanorum animorum diſcerpi & dilacerari Deum ; & cum miſeri animi eſſent, quod pleriſque contingeret, tum Dei partem eſſe miſeram, quod fieri non poteſt &c.* En quel ſens eſt-ce donc, que M. Locke prétend que les Eſprits participent de l'Etre divin? Eſt-ce dans le ſens qu'on l'entend communément, que les Eſprits ayant reçu de Dieu leur Etre, & tout ce qu'ils ont, il n'y a en eux aucune perfection qui ne ſoit en Dieu en un plus haut degré? Mais en ce ſens, on peut & on doit dire ainſi de la matiere qu'elle participe de l'Etre divin, quoiqu'en un degré inferieur, quelque ſimplement paſſive qu'on la ſuppoſe, & qu'elle ſoit réellement. D'un autre côté, je ne vois pas en quel ſens M. Locke peut prétendre que l'Eſprit participe de la matiere. Veut-il qu'il entre formellement de la matiere dans la compoſition des Eſprits? Mais, ſi l'Eſprit peut être actif, ſans qu'il entre formellement de l'Etre divin dans ſa compoſition, pourquoi ne pourra-t-il pas être paſſif, ſans qu'il y entre formellement de la matiere? Dira-t-il, que l'Eſprit participe de la matiere ; dans l'autre ſens, c'eſt-à-dire, dans le ſens qu'on peut dire que toutes les créatures participent de l'Etre divin? Mais pour cela, il faudroit

que

que la matiere pût contenir au moins équivalemment, l'Etre de l'Eſprit, & qu'elle pût contribuer en quelque façon, à ſa création, & à ſon exiſtence. Après tout, & c'eſt ce qui doit d'un ſeul coup trancher toute la difficulté, & faire voir l'abſurdité de la conjecture de M. Locke, la puiſſance paſſive de la matiere, & la puiſſance paſſive de l'Eſprit ſont tout-à-fait différentes, & n'ont aucun rapport entr'elles. La puiſſance paſſive de la matiere, conſiſte uniquement dans la puiſſance de recevoir le mouvement & le repos, d'où réſultent toutes les différentes figures, & les différents états qu'elle peut avoir; toutes choſes dont l'Eſprit eſt abſolument incapable, & qui n'ont rien de commun, comme le remarque fort-bien M. Locke dans ſa démonſtration de l'immaterialité de Dieu, avec le ſentiment, la penſée, la raiſon, & la connoiſſance. La puiſſance paſſive de l'Ame, ne conſiſte qu'à recevoir des ſenſations & des idées, par le moyen deſquelles, elle ſent, apperçoit, connoit de toutes choſes qui n'ont rien de ſemblable à l'état paſſif de la matiere, ſoit dans le repos, ſoit dans le mouvement. Rien n'eſt donc plus abſurde que de vouloir que la puiſſance paſſive de l'Eſprit dépende de la puiſſance paſſive de la matiere qui n'y a aucun rapport, & prétendre que pour être paſſif, l'Eſprit doit participer de la matiere dont l'Etre paſſif eſt de tout autre genre, & ne peut rien ſervir à expliquer, comment l'Eſprit reçoit ſes ſenſalines, ſes idées & ſes connoiſſances.

VII. Qu'un tel ſentiment métamorphoſe tous les Corps en Eſprits.

J'ajoûte enfin, que M. Locke reconnoiſſant par tout ailleurs que les Corps ſont doués de pluſieurs facultés actives, que le feu par exemple, a une vraie puiſſance active d'agir ſur nos organes, & ſur les autres Corps; il s'enſuit de ſon ſentiment, que ces Corps participants non ſeulement la puiſſance paſſive, mais auſſi la puiſſance active; on doit les regarder comme participants également de Dieu & de la matiere, & les mettre par conſéquent au rang des Eſprits creés.

QUATRIEME PARTIE.

Que l'eſſence de la matiere conſiſte dans l'étenduë; que tous les hommes en ont réellement la même idée, quoiqu'ils différent dans les divers jugements qu'ils en portent.

UNe des preuves les plus convaincantes, que la Philoſophie puiſſe fournir de l'immaterialité de l'Ame, & de tout Etre penſant; c'eſt ſans doute celle que nous avons tâché de faire valoir juſqu'ici, & qui eſt toute fondée ſur ce principe: que la matiere n'eſt autre choſe que de l'étenduë ſolide, capable ſeulement de figure, & de mouvement. M. Locke n'a rien oublié pour bien établir ce principe, quand il a voulu démontrer l'immaterialité de Dieu; & il n'a non plus rien oublié pour le détruire, dès qu'il s'eſt engagé à ſoûtenir ſon doute ſur la materialité de l'Ame. On en peut déja juger par tout ce qu'on vient de voir de ſes ſentiments, ſur l'idée de la ſubſtance en général, ſur la nature de la matiere, & ſur l'étenduë en particulier; & on s'en convaincra encore mieux dans la ſuite en voyant avec quelle adreſſe, il ſait préſenter à l'Eſprit des difficultés embarraſſantes ſur les verités les plus claires, pour l'obliger à ſe défier de tout ce qu'il croit connoître le plus évidemment.

Mais avant que d'entrer dans la diſcuſſion des raiſonnements par leſquels cet Auteur a prétendu juſtifier ſon doute, ſur la poſſibilité d'une matiere penſante; j'ai cru qu'il ſeroit à propos d'établir en premier lieu, une vérité générale, qui ſervira comme de baſe à toutes les réponſes particulieres que je ſerai obligé de faire aux arguments particuliers de M. Locke; qui mettra dans un plus grand jour l'évidence

des

des principes par leſquels cet Auteur a démontré l'immaterialité de Dieu, & par leſquels on démontre, comme on vient de le voir, avec une égale facilité l'immaterialité de l'Ame; & qui enfin détruira ce prétexte ſpécieux & ſéduiſant, qui engage le commun des Lecteurs à regarder, comme abſolument incertaines, & incapables de démonſtration, toutes les matieres ſur leſquelles ils voient que les ſavants ſont partagés en différentes opinions.

Cette verité eſt, que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, que cette idée préſente à l'Eſprit tous les caracteres de la véritable eſſence de la matiere, que ce n'eſt qu'en détournant leur attention des conſéquences qui ſe déduiſent naturellement de cette idée, pour s'arrêter à des difficultés de pure apparence, que quelques Philoſophes ont jugé différemment de l'eſſence de la matiere; & qu'ainſi cette eſſence ne peut être que celle qui répond à une idée ſi claire & ſi univerſelle, & qui ſe fait ſentir comme malgré eux, comme je vais le prouver à ceux-là-mêmes qui refuſent de s'y rendre entiérement.

I. Selon M. Locke, tous les hommes n'ont pas la même idée de l'eſſence de la matiere.

M. Locke dans ſon examen, du ſentiment du Pere Malebranche, qu'on voit toutes choſes en Dieu, a prétendu prouver par la contrarieté des opinions des Philoſophes ſur la nature de la matiere, que non ſeulement on ne voit pas en Dieu l'eſſence de la matiere, puiſque les hommes s'en font des idées ſi différentes; mais que de plus, il eſt abſolument incertain quelle eſt la véritable eſſence de la matiere; comme s'il étoit abſolument impoſſible de découvrir entre trois ou quatre opinions, quelle eſt la véritable.

„ Quoiqu'il en ſoit, dit M. Locke, comment le Pere
„ Malebranche pourra-t-il faire, que nous ayons une connoiſ-
„ ſance parfaite des corps, & de leurs propriétés, pendant
„ que bien des gens n'ont pas les mêmes idées du corps,
„ & pour ne pas aller plus loin, l'Auteur & moi, par
„ exemple. Le P. Malebranche croit que l'étenduë toute ſeu-
„ le fait le corps, & moi que l'étenduë ſeule ne ſuffit pas, mais

qu'à

„ qu'à l'étenduë, il faut encore ajoûter la ſolidité. Voila donc un „ de nous, qui a une connoiſſance fauſſe, & imparfaite des corps, „ & de leurs propriétés. Si les corps ne conſiſtent qu'en étenduë „ toute ſeule, je ne conçois pas comment ils peuvent ſe mouvoir „ & ſe froiſſer, ni ce qui peut conſtituer des ſurfaces différen- „ tes, dans un eſpace ſimple & uniforme. Je puis bien con- „ cevoir qu'une choſe étenduë & ſolide ſoit mobile &c.

Et plus bas il ajoûte: „ Le P. Malebranche voit donc en „ Dieu une eſſence du corps, & moi j'en vois une autre; „ laquelle des deux eſt cette eſſence neceſſaire & immuable „ du corps, qui eſt renfermée dans les perfections de Dieu? „ Eſt-ce celle que le P. Malebranche voit, eſt-ce celle que „ je vois moi-même?

On ſent bien que ce ſeroit m'écarter de mon ſujet, que d'entrer ici dans la diſpute du P. Malebranche, & de M. Locke, ſur la nature & l'origine des idées. Il ne s'agit pas ici de ſavoir d'où nous vient l'idée du corps, & qu'elle eſt la nature de cette idée, mais ſeulement de ſavoir ſi les hommes en ont tous la même idée, malgré la diverſité des jugements qu'ils en portent.

II. Que les hommes ne jugentpas toujours d'une maniere conforme à leurs idées.

Car il faut bien remarquer, que les jugements que nous portons des choſes ne ſont pas toujours conformes aux idées que nous en avons. Cela même n'arrive qu'aſſez rarement; car, c'eſt alors préciſément que nous jugeons vrai: il ne ſeroit donc pas étrange, que tous les hommes euſſent la même idée de l'eſſence de la matiere, quoiqu'ils en jugent différemment. Et c'eſt ce que j'entreprends d'éclaircir & de prouver par les principes mêmes de M. Locke, faiſant voir premierement, que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë; ſecondement, que l'impénétrabilité, ou ſolidité abſoluë eſt une ſuite néceſſaire de l'étenduë, auſſi-bien que la diviſibilité, la mobilité & les autres propriétés communes & intrinſéques des corps; troiſiémement, que cette étenduë néceſſairement accompagnée de l'impénétrabilité, de la diviſibilité, mobilité &c. eſt une

véri-

véritable ſubſtance ; c'eſt-à-dire, la ſubſtance de la matiere commune à tous les corps ; & qu'enfin, l'étenduë étant ce que l'on conçoit de premier dans cette ſubſtance, & d'où découlent toutes ſes autres propriétés, l'étenduë en doit être régardée comme l'eſſence.

III. Equivoque dans l'état de la queſtion telle qu'elle eſt propoſée par M. Locke.

Et pour commencer par écarter les diſputes de mots, qui naiſſent ordinairement du peu de ſoin que prennent les Auteurs, de ſe bien entendre les uns les autres avant que d'entreprendre de ſe réfuter, il ne ſera pas inutile de remarquer d'abord, que M. Locke, n'expoſe pas aſſez nettement l'état de la queſtion, qui partage les Philoſophes ſur l'eſſence de la matiere. „ Le P. Malebranche, dit-il, croit que l'étenduë „ toute ſeule fait le corps ; & moi, que l'étenduë ſeule ne „ ſuffit pas ; mais qu'à l'étenduë, il faut ajoûter encore la „ ſolidité.

Or il eſt bien conſtant, que les Carteſiens, dont le P. Malebranche ne fait que ſuivre ici le ſentiment, n'ont jamais penſé que l'étenduë ſeule dénuée de la ſolidité, pût faire le corps : bien loin de-là, leur ſentiment a toujours été, que la ſolidité eſt abſolument inſéparable de l'étenduë. Et c'eſt préciſément ſur cet article, que M. Locke n'eſt pas d'accord avec le P. Malebranche. M. Locke ſuivant l'opinion d'Epicure, de Gaſſendi, de Neuton, & de pluſieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux ſortes d'étenduë ; une ſans ſolidité, qui fait l'eſpace vuide ; l'autre avec la ſolidité qui fait le corps. Deſcartes au contraire, qui a nié la poſſibilité du vuide, & qui en cela a déja été précedé par Ariſtote, comme le prouve bien le Chevalier Digby. Deſcartes, dis-je, Malebranche & leurs Sectateurs, penſent que la ſolidité eſt une ſuite, ou une propriété néceſſaire de l'étenduë ; & c'eſt pour cela, que parlant de l'eſſence du corps, ils la mettent dans l'étenduë, non qu'ils croient que l'étenduë ſeule ſans ſolidité, faſſe le corps ; mais, parceque ſelon eux, l'étenduë eſt la prémiere choſe que nous concevons dans le corps, & de laquelle découlent néceſſairement la ſolidité, la diviſibili-

té, la mobilité & toutes les autres propriétés des corps.

IV. Que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë.

Cette différence de ſentiment entre les Philoſophes, qui admettent le vuide, & ceux qui le rejettent, n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë. Car, outre que l'idée de l'étenduë eſt une idée ſimple, laquelle par conſéquent, doit être la même pour tous; il eſt évident, que la Géometrie qui n'a pour objet que l'étenduë conſiderée ſimplement ſelon ſes trois dimenſions, eſt la même pour les uns & pour les autres. N'y à-t-il pas eu des Philoſophes, qui ont cru que la ſurface des corps pouvoit en être détachée, & exiſter par elle-même, ſans aucune profondeur? Cette opinion à la vérité, n'eſt plus à la mode: cependant, l'idée de la ſurface, préciſément comme ſurface, l'idée-même de la profondeur, n'étoit pas en eux différente de celle qu'en ont tous les autres Philoſophes. D'où vient donc qu'ils ſe trompoient? C'eſt qu'ils détournoient leur attention du rapport néceſſaire qu'il y a entre l'idée de la ſurface, & celle de la profondeur; & comme en conſidérant préciſément l'idée de la ſurface, ils ne trouvoient pas que celle de la profondeur y fût contenuë: ils ſe ſont portés un peu trop legerement à croire, que l'une pouvoit être abſolument ſans l'autre. Ne pourroit-on pas dire auſſi, que l'opinion de ceux, qui admettent une étenduë ſans ſolidité, vient de ce que conſidérant l'idée de l'étenduë, préciſément comme étenduë, & ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la ſolidité, non-plus que l'idée de la ſurface ne renferme celle de la profondeur; ils négligent de conſidérer avec aſſez d'attention, le rapport de ces idées, & jugent que l'étenduë peut être ſans ſolidité, ſur le même fondement que ces autres Philoſophes jugeoient, que la ſurface pouvoit être ſans profondeur? Il paroit du moins, que bien des raiſonnements que ces Auteurs emploient pour prouver le vuide, ne ſont fondés que ſur l'idée d'une pure, & ſimple étenduë. Or cette idée n'eſt certainement, qu'une idée abſtraite ou incomplette, pour ainſi dire, puiſqu'en la ſuivant & en l'approfondiſſant

elle

elle nous conduit naturellement à l'impénétrabilité, à la mobilité, à la diviſibilité, & aux autres propriétés de la matiere. C'eſt ce que j'entreprends de démontrer évidemment, par les principes mêmes de M. Locke.

V. Que ſelon les principes de M. Locke, l'impénétrabilité eſt une propriété eſſentielle de l'étenduë.

M. Locke liv. 4. de ſon eſſai ſur l'entendement humain chap. 7. intitulé des propoſitions qu'on nomme Maximes ou Axiomes §. 5. après avoir établi que „ pour ce qui eſt de la „ coéxiſtence ou connéxionentre deux idées tellement néceſ- „ ſaires, que dès que l'une eſt ſuppoſée dans un ſujet, l'au- „ tre le doive être auſſi d'une maniere inévitable; l'Eſprit „ n'a une perception immédiate d'une telle convenance ou „ diſconvenance, qu'à l'égard d'un très-petit nombre d'idées; „ il ajoute, qu'il en eſt pourtant quelques-unes, par exem- „ ple, dit-il, l'idée de remplir un lieu égal au contenu de ſa „ ſurface étant attachée à notre idée du corps, je crois que „ c'eſt une propoſition évidente par elle-même, que deux „ corps ne ſauroient être dans le même lieu.

C'eſt donc de l'idée de l'étenduë que M. Locke tire ici l'idée de la ſolidité. Un corps ne peut être dans le même lieu où eſt déja un autre corps; parcequ'il eſt de l'idée du corps, de remplir un lieu égal à ſa ſurface; ou ce qui revient au même, d'être commenſurable au lieu qu'il occupe. Or il eſt bien clair, que le corps n'occupe un lieu égal au contenu de ſa ſurface, & ne lui eſt commenſurable qu'en vertu de ſon étenduë; donc, c'eſt en vertu de l'étenduë, que le corps eſt ſolide ou impénétrable. Et aſſurément, ſi quelque Philoſophe s'aviſoit de faire ici une difficulté à M. Locke, & de lui dire, que quoiqu'il ſoit vrai, que tout corps doive naturellement occuper un lieu égal au contenu de ſa ſurface; il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu, & y ſoit placé avec l'autre: comment M. Locke pourroit-il démontrer la fauſſeté d'une telle prétention, ſi oppoſée à la maxime qu'il vient d'établir? Certainement, il ne pourroit dire autre choſe, ſinon, que ſi un corps d'un pied cubique d'étenduë par exemple, pouvoit être dans un

lieu déja rempli par un autre corps auſſi d'un pied cubique d'étenduë, il s'enſuivroit que deux pieds cubiques d'étenduë, ne feroient qu'un ſeul pied cubique d'étenduë : ce qui eſt évidemment abſurde. Or cette même raiſon prouve auſſi qu'un corps ne peut être dans un lieu qui faſſe partie d'un eſpace qu'on ſuppoſe poſitivement étendu & pénétrable ; car alors, il y auroit auſſi deux pieds cubiques en un ſeul pied cubique d'étenduë ; ſavoir, le pied cubique de l'étenduë du corps, & le pied cubique de l'étendue du lieu. Il ſeroit inutile de répondre que de ces deux étenduës, l'une eſt pénétrable, & l'autre impénétrable : ce ſeroit là une manifeſte pétition de principes : ce ſeroit dire que le corps eſt impénétrable, parcequ'il eſt impénétrable, & non parcequ'il eſt de ſon idée de remplir un lieu égal au contenu de ſa ſurface ; c'eſt-à-dire, parcequ'il eſt de ſon idée d'être étendu. A bien prendre donc le ſens de ces paroles, elles ne peuvent ſignifier autre choſe, ſinon que tout corps eſt ſon propre lieu interieur, qui exclut de lui-même toute autre étenduë : autrement comme il a été remarqué, deux étenduës ne feroient qu'une ſeule étenduë.

Confirmation de la même vérité.

Mais pour donner encore plus de force à cet argument, je veux accorder comme poſſible aux défenſeurs du vuide, que tout corps venant à être anéanti dans ma chambre, il n'y reſte que l'eſpace pur entre les quatre murailles : qu'on ſuppoſe maintenant, ce qui ſeroit réellement impoſſible ; mais, qu'on peut ſuppoſer pourtant, à l'exemple des Mathématiciens, pour en tirer l'éclairciſſement de la queſtion ; qu'on ſuppoſe, dis-je, qu'une autre partie de l'eſpace pur, égale à celle de ma chambre vint à y être tranſportée. Je demande ſi ces deux parties de l'eſpace pur pénétrées ainſi l'une dans l'autre, feroient encore deux étenduës pénétrables diſtinguées l'une de l'autre, ou bien ſi elles ne feroient plus qu'une ſeule & même étenduë : il eſt évident, ce me ſemble, pour peu qu'on y apporte de réfléxions, que ces deux étenduës ne pourroient plus faire qu'un ſeul & même eſpace ; l'eſpace, dis-je,

dis-je, dont la longueur, la largeur & la profondeur ſont eſſentiellement déterminées par la diſtance des murailles de la chambre l'une de l'autre; de ſorte que comme cette diſtance ne peut être autre que ce qu'elle eſt, il ne peut non plus y avoir entre ces murailles qu'une longueur, une largeur, & une profondeur déterminées par la diſtance de ces murailles. Or l'étenduë n'eſt autre qu'une dimenſion en longueur, largeur, & profondeur. Donc, comme entre les murailles de la chambre, il ne peut y avoir qu'une dimenſion en longueur, largeur, & profondeur; il ne peut non plus y avoir qu'une ſeule étenduë, un ſeul & unique eſpace; donc de ces deux eſpaces qu'on ſuppoſeroit penétrés l'un dans l'autre, il ne s'en formeroit qu'un ſeul & même eſpace: ce qui détruit, comme l'on voit, la ſuppoſition de cette mutuelle pénétration. Si l'on ſuppoſe maintenant que de ces deux parties de l'eſpace pénétrables; (j'entends par la ſuppoſition faite ci-deſſus,) l'une devienne impénétrable, & ſe change ainſi en étenduë materielle; il eſt encore évident, que la raiſon par laquelle on vient de prouver, qu'il eſt impoſſible qu'il y ait entre les quatre murailles d'une chambre, deux parties de l'eſpace, ou deux étenduës penétrables & commenſurables, chacun a la capacité de la chambre; il eſt évident, dis-je, que cette même raiſon prouve auſſi, qu'il eſt impoſſible que ces deux étenduës égales puiſſent reſter dans une ſeule & même capacité diſtinguées l'une de l'autre, quoiqu'on en conçoive une impénétrable; puiſque cette raiſon eſt toute fondée ſur l'idée & la nature des dimenſions qui conviennent également à l'étenduë impénétrable, & à celle qu'on ſuppoſe pénétrable.

VI. Objection de M. de Muſchembrock, contre les preuves ci-deſſus alleguées.

Ceci paroîtra encore mieux par la réfutation d'un raiſonnement de M. de Muſchembrock à ce ſujet. Cet Auteur dans ſon eſſai de Phyſique, ouvrage d'ailleurs très-eſtimable par le grand nombre d'obſervations curieuſes & exactes dont-il eſt enrichi, prétend qu'entre l'idée de l'étenduë & celle de l'impénétrabilité, il n'y a pas le moindre rapport. „ Ces ſavants, „ dit-il, tom. 1. cap. 2. §. 31. qui ſuppoſent que l'impéné-

„ trabilité eſt une ſuite de l'étenduë : raiſonnent ſans doute, ou „ ſuivant leur imagination, ou ſuivant l'expérience. S'ils ne „ raiſonnent que ſuivant leur imagination, nous leur oppo- „ ſons que les Mathématiciens ont coutume de concevoir „ l'étenduë comme pénétrable ; car dans un cube, ils conçoi- „ vent une Sphére, & dans cette Sphére, un cone ou un autre „ cube, ou quelque autre étenduë corporelle ; de ſorte qu'il „ ne répugne en aucune maniere de concevoir l'étenduë pé- „ nétrable, & deux pieds cubes dans eux-mêmes, ſans que „ pour cela on perde l'idée du premier pied cube. Si l'on „ raiſonne ſuivant l'expérience, je me ſervirai auſſi des mê- „ mes armes. Les images étenduës, qui paroiſſent devant le „ miroir ardent, ne ſont-elles pas pénétrables ? Elles ne re- „ préſentent certainement autre choſe, que les ſurfaces éten- „ duës des corps, comme celles d'une boëte ou d'un cabinet.

VII. Réponſe. Je réponds que les Philoſophes qui ſoutiennent qu'on ne peut concevoir que deux pieds cubes, l'un dans l'autre, faſſent autre choſe qu'un pied cube ; que ſi l'on ſuppoſe, par exemple trois étenduës A. B. C. chacune d'un pied cube en longueur, largeur & profondeur, que l'étenduë cubique A. ſoit éxactement placée dans l'étenduë cubique B. il eſt impoſſible que ces deux étenduës A. & B. placées l'une dans l'autre, faſſent plus qu'une ſimple étenduë cubique en longueur, largeur & profondeur, parfaitement égale à l'étenduë cubique, C. comme elles l'étoient déja ſéparément, avant que de ſe pénétrer, & qu'ainſi l'étenduë cubique A. placée dans l'étenduë B. ne lui ajoûte rien ; mais que plutôt elle ſe confond & s'identifie avec elle ; de ſorte qu'il n'y a rien de plus dans ces deux étenduës qu'on ſuppoſe penétrées l'une dans l'autre, que la même étenduë qui étoit déja en A. ou en B. ; les Philoſophes, dis-je, qui ſoutiennent un tel ſentiment raiſonnent éxactement, à mon avis, non ſelon leur imagination, puiſque les Philoſophes ne doivent jamais prendre l'imagination pour guide, mais ſelon les idées les plus claires de l'Eſprit pur, & ſelon l'expérience. Le premier argument que M. de Muſchembrock leur

oppoſe

oppoſe ne prouve rien. Quand je conſidére une Sphére dans un cube, je ne conçois pas que l'étenduë de la Sphére ſoit dans l'étenduë du cube, comme dans une autre étenduë où elle ſoit comme pénétrée ; je conçois au contraire, que l'étenduë de la Sphére fait partie de l'étenduë du cube, & que la même portion d'étenduë, qui priſe à part, & détachée du reſte de la figure fait une Sphére, étant jointe au contour qui l'environne forme un cube. Mais, je ſerois fort embarraſſé à concevoir qu'un cube entier donné, on pût introduire dans l'étenduë de ce cube une autre étenduë, qui ſervît pour la Sphére. Je penſe qu'il ſe trouvera peu de Mathématiciens, qui diſent de concevoir la choſe autrement.

Quant à l'argument tiré de l'expérience, j'avoue que je n'en comprends pas bien la force. M. de Muſchembrock, prétend-il que ces images qui repréſentent la ſurface des objets, aient une étenduë réelle pénétrable à l'étenduë de l'endroit, où on les voit comme placées? Mais ne ſeroit-ce pas renouveller le ſentiment de Lucrece ſur la nature de ces images; leſquelles ſelon ce Philoſophe, étoient autant de membranes très-deliées, détachées de la ſuperficie des objets, & voltigeantes dans l'air? Mais il n'eſt plus beſoin aujourd'hui de réfuter une telle opinion. On convient aſſez généralement, que ces images ne ſont qu'une pure apparence des objets, & que cette apparence conſiſte dans un certain ſentiment de couleurs, que l'Ame rapporte naturellement à l'endroit où les rayons commenceroient à diverger, s'ils entroient directement dans l'œil : ainſi, ces images ne ſont par elles-mêmes aucune étenduë ; & encore une fois, je ne comprends pas quelle expérience ces images peuvent fournir pour prouver qu'une étenduë eſt actuellement pénétrable à une autre étenduë.

La raiſon & l'autorité de M. Locke, s'accordent donc à prouver que l'impénétrabilité eſt une ſuite néceſſaire de l'étenduë. Mais de là il ſuit, que M. Locke ſe contredit ouvertement, quand il prétend liv. 2. chap. 4. de ſon eſſai ſur l'entendement humain, que l'idée de l'impénétrabilité ne peut

s'acquérir

s'acquérir que par la voie de l'attouchement ; c'eſt-à-dire, par les efforts que l'on fait pour faire pénétrer deux corps ſans pouvoir jamais y réuſſir.

VIII. Contradiction de M. Locke, ſur l'origine de l'idée de l'impénétrabilité.

Car premierement, ſi l'Eſprit a, comme il le dit ici expreſſément, une perception immédiate & intuitive de la connéxion néceſſaire, qu'il y a entre l'idée de tout ce qui remplit un lieu égal au contenu de ſa ſurface & l'idée de la ſolidité ; il s'enſuit que l'Eſprit ne peut avoir l'idée d'une choſe qui rempliſſe un lieu égal au contenu de ſa ſurface, qu'il n'ait auſſi l'idée de la ſolidité de cette choſe. Or eſt-il que par la ſeule vuë des Corps, l'Eſprit connoit, que tout Corps remplit un lieu égal au contenu de ſa ſurface. Donc par la ſeule vuë, l'Eſprit peut acquérir l'idée de leur ſolidité, ſans qu'il ſoit beſoin de l'attouchement.

IX. Qu'il eſt impoſſible d'acquérir par la voie de l'attouchement, l'idée d'une impénétrabilité abſolue.

Mais il y a plus ; je ſoutiens encore qu'il eſt impoſſible, que l'Eſprit par la voie de l'attouchement, puiſſe acquérir l'idée d'une ſolidité ou impénétrabilité abſolue. En effet, quelques inutiles que ſoient les efforts que nous employons pour faire pénétrer deux Corps, cela prouve tout au plus qu'il y a dans ces Corps, une impénétrabilité relative aux forces que nous pouvons employer pour les faire pénétrer : mais pour conclure de là que les Corps ſont abſolument impénétrables, il faudroit que cette force fût abſolument infinie. Ainſi, comme dans la ſuppoſition qu'il y eût dans la nature, un rocher ſi dur, qu'on n'eût jamais pu le diviſer quelque moyen qu'on eût tenté pour cela ; on raiſonneroit mal, ſi on en vouloit conclure, qu'un tel rocher eſt abſolument indiviſible ; de même de ce qu'on n'a jamais pu faire pénétrer deux corps, on ne peut pas en conclure raiſonnablement, que les corps ſont abſolument impénétrables. Donc l'idée de l'impénétrabilité abſolue, ne ſauroit nous venir par la voie de l'attouchement.

X. La diſtinction des parties, autre ſuite de l'idée de l'étenduë.

La diſtinction des parties, eſt une autre idée qui ſuit néceſſairement de l'idée de l'étenduë. En effet dans l'étenduë d'un Cube, par exemple, je puis nettement diſtinguer la Sphére

qui

qui s'y trouve compriſe, du contour qui l'environne. D'où je conclus, que cette Sphére eſt un être qui a ſon exiſtence à part, auſſi-bien que les autres parties du Cube qui l'environnent.

Cette diſtinction de parties dans l'étenduë, me fournit l'idée de leur figure, de leur mobilité, & de leur diviſibilité. Je ne puis concevoir une partie dans l'étenduë, comme diſtinguée des autres qui l'environnent, que je ne la conçoive terminée de toutes parts, en quoi conſiſte l'idée de la figure.

XI. La figure des parties, ſuite de leur diſtinction.

Je ne puis concevoir une Sphére dans un Cube, que je ne conçoive que cette Sphére peut tourner ſur un quelconque de ſes axes, & que le point extrême d'un de ſes Diamétres perpendiculaire à un des plans du Cube, peut devenir perpendiculaire à l'autre plan lateral, & ainſi de ſuite. Ce point s'approchera donc, & s'éloignera ſucceſſivement des différentes parties du Cube que l'on conſidére comme en repos, en quoi conſiſte l'idée du mouvement.

XII La mobilité autre ſuite de la diſtinction des parties.

Les Partiſans du vuide, n'ont pas de peine à accorder que le mouvement d'une Sphére ſur ſon axe eſt poſſible dans le plein; mais ils prétendent, qu'il n'en eſt pas de même d'un mouvement direct & progreſſif; qu'un Corps ne peut avancer en ligne droite, ſi un autre Corps ne lui fait place; qu'il en eſt de même de ces autres Corps, & qu'ainſi quelque circulation qu'on veuille imaginer, le mouvement ne pourra jamais commencer, ſi le Corps qui doit le premier céder la place, ne trouve un vuide où il puiſſe ſe jetter, pour ne plus faire d'obſtacle au mouvement des autres Corps qui doivent ſe mouvoir. On a beaucoup diſputé pour & contre cette objection. Cependant voici un raiſonnement fondé ſur l'expérience, qui eſt ce me ſemble, déciſif ſur ce ſujet. L'eau, ſelon M. de Muſchembrock, & pluſieurs autres ſavants Phyſiciens, eſt compoſée de petites particules ſphériques, extrêmement petites & ſi dures qu'elles paroiſſent abſolument incapables de compreſſion : c'eſt ce qui a été démontré pour la premiere fois par Meſſieurs de l'Academie de Florence, & enſuite,

XIII. Poſſibilité du mouvement dans le plein.

enſuite, par M. Boile. Ces Philoſophes ayant rempli d'eau une Sphére creuſe, formée d'une lame d'or très-mince, & l'ayant miſe ſous preſſe, ils ont éprouvé qu'il étoit impoſſible de faire changer de figure à cette Sphére, tandis qu'elle étoit éxactement pleine d'eau, & qu'ainſi, l'eau ne pouvoit être condenſée par quelque force qu'on pût employer à cet effet.

D'un autre côté, l'expérience fait voir, que ſi dans une bouteille remplie d'eau, on renferme quelque corps ſolide & peſant, comme une balle de plomb, & qu'on la bouche enſuite éxactement en renverſant la bouteille, la balle de plomb ne laiſſe pas que de deſcendre & traverſer l'eau auſſi librement qu'elle le feroit ſi la bouteille étoit ouverte. Or quand cette balle commence à ſe mouvoir, je demande où eſt l'eſpace vuide dans lequel les particules de l'eau puiſſent ſe jetter pour lui faire place? Ce vuide ne peut pas ſe faire par la compreſſion des particules de l'eau, puiſque ces particules ſont incompreſſibles, ſur tout par un poids de ſi petite force. On dira peut-être, que les particules de l'eau étant ſphériques, il faut qu'elles laiſſent entr'elles des interſtices vuides. Mais je réponds, que ces interſtices, quand on les ſuppoſeroit parfaitement vuides, doivent pourtant être toujours plus petits, que chacune de ces particules priſes en particulier : l'eau étant incompreſſible, il faut que ſes parties ſe touchent, de façon qu'elles laiſſent entr'elles le moins d'eſpace qu'il eſt poſſible. Or il eſt aiſé de démontrer géométriquement, que ſi trois cercles égaux ſe touchent, l'eſpace curviligne qu'ils renferment eſt égal à un triangle équilateral dont les côtés ſoient des rayons de ces cercles, moins trois ſegments ſouſtendus par des cordes qui ſoient auſſi rayons de ces cercles; pendant que ces cercles ſont égaux, chacun a ſix de ces triangles, plus ſix de ces ſegments. Il n'eſt pas moins certain, que l'eſpace curviligne compris entre trois Sphéres qui ſe touchent, devra être encore beaucoup moindre, par rapport à chacune de ſes Sphéres. Les particules de l'eau, ne peuvent donc ni entrer dans ces interſtices vuides, ni ſe ranger, de

façon

façon à occuper moins de place qu'elles n'en occupent naturellement. Lors donc que la balle de plomb commence à se mouvoir, il faut que les particules de l'eau qu'elle pousse, circulent autour de cette balle, sans qu'il soit besoin pour cela, qu'elles trouvent un espace vuide où elles aillent se loger pour lui faire place. Puis donc que les vuides renfermées entre les particules de l'eau, ne peuvent faciliter en aucune façon le mouvement de la balle; il est clair, que ce mouvement s'éxécute de la même façon que si tout étoit éxactement plein, & qu'ainsi le mouvement dans le plein, est possible en tout sens.

XIV. De la résistance que rencontrent les corps dans le plein.

Une difficulté plus considérable, est celle qui se tire de la résistance, que les corps devroient rencontrer dans le plein; résistance qui leur feroit perdre tout leur mouvement, dès l'instant même qu'ils commenceroient à se mouvoir. Pour éluder cette difficulté, on a dit que l'Ether, quoiqu'infiniment dense, ne laissoit pas que d'être infiniment fluide & sans aucune pesanteur; & comme tout fluide, résiste d'autant moins, qu'il est moins pesant, l'Ether qui ne pese point, ne doit par conséquent faire aucune résistance au mouvement des corps, j'avoue qu'on peut supposer avec raison l'Ether infiniment fluide. La matiere est même telle par sa nature: car s'il n'y a une cause extérieure de cohésion, qui tienne ses parties attachées les unes aux autres, elles ne peuvent qu'être parfaitement desunies, & céder à la plus legere impression; on peut aussi supposer l'Ether sans pesanteur: la pesanteur étant un phénomene dont on doit chercher la cause dans la pression de quelque cause extérieure, comme d'un fluide extrêmement élastique, plutôt que dans la nature même, ou dans une qualité occulte de la matiere. De telles suppositions, ôtent à la vérité toute la résistance qui peut naitre de la cohésion & de la pesanteur des parties d'un fluide. Mais la résistance qui vient de la simple communication du mouvement, & qui est fondée sur cette Loi générale, qu'un Corps ne peut communiquer de son mouvement qu'il n'en perde à propor-

tion; cette réſiſtance, dis-je, qui répond à l'inertie de la matiere, reſte encore toute entiere dans l'Ether, malgré ſon extrême fluidité & ſon défaut de peſanteur. Un fluide, dit-on, réſiſte d'autant moins qu'il eſt moins peſant; mais c'eſt que la denſité décroit en même raiſon que la peſanteur. Si le Mercure venoit à perdre ſa peſanteur ſans rien perdre de ſa denſité, feroit-il pour cela moins de réſiſtance que l'air avec toute ſa peſanteur? C'eſt ce que je ne crois pas qu'on pût ſoutenir.

D'autres diſent que les particules de l'Ether étant infiniment petites, une force finie qui les pouſſe, ne doit perdre qu'une partie infiniment petite de ſon mouvement: ils diſent que l'Ether étant infiniment fluide, le corps qui s'y meut ne fait que donner à ſes parties une impreſſion laterale, par laquelle elles s'échapent de côté & d'autre, ſans être pouſſées en avant, ce qui fait que le corps ne peut rien perdre du mouvement par lequel il avance. Mais ſi les particules de l'Ether ſont infiniment petites, le nombre de celles qui répondent à la maſſe d'un mobile fini qui les déplace, doit être infiniment grand; d'où il ſuit qu'il en réſulte une maſſe finie extrêmement denſe, que ce mobile eſt toujours obligé de déplacer. Ainſi il ne paroit pas que la difficulté ſoit entiérement levée. Ne pourroit-on pas dire, qu'un corps qui pouſſe l'Ether devant lui, doit être immédiatement remplacé par la Colomne d'Ether qui le ſuit, & que cette Colomne doit être pouſſée contre ce corps par la force centrifuge des tourbillons qui compriment le nôtre de tous côtés, pouſſée, dis-je, avec une viteſſe égale à celle que le corps communique à l'Ether qu'il a devant lui; de ſorte qu'elle lui redonne à chaque inſtant le mouvement que la réſiſtance de l'Ether lui fait auſſi perdre à chaque inſtant. Je n'ai hazardé ici cette conjecture que pour faire voir que la ſolution de cette difficulté pourroit bien dépendre du méchaniſme de l'Univers, & de la correſpondance de ſes parties; & qu'ainſi qu'on ne puiſſe y répondre d'une maniere nette & préciſe, qui ne laiſſe rien à ſouhaiter; parcequ'il s'en faut bien encore, que le méchaniſme de l'Univers nous ſoit

entiére-

entiérement connu, les défenſeurs du vuide n'en peuvent cependant tirer aucun avantage en faveur de leur ſentiment contre l'éxiſtence du plein.

XV. La diviſibilité des parties de la matiere, ſuite de leur diſtinction & de leur mobilité.

La diſtinction & la mobilité des parties de la matiere, nous conduiſent naturellement à leur diviſibilité. On ne peut concevoir du mouvement dans quelques parties de l'étenduë, ſans concevoir que ces parties ſe diviſent & ſe ſéparent de quelques autres parties de la même étenduë. Si la diviſibilité eſt une ſuite de l'idée de l'étenduë, toute étenduë doit être diviſible. Quelque petite qu'on veuille ſuppoſer une partie de matiere, elle ne ſauroit cependant être ſans étenduë, & par conſéquent ſans diviſibilité; puiſque la diviſibilité eſt une ſuite néceſſaire de l'étenduë; la matiere eſt donc diviſible à l'infini. Ceux qui admettent des Atômes abſolument indiviſibles, ne peuvent diſconvenir que ces Atômes n'aient une certaine figure. Qu'on ſuppoſe donc un de ces Atômes qui ſoit, par exemple, ſphérique; je puis dans cette petite Sphére, diſtinguer un cube, & dans ce cube une autre plus petite Sphére. Cela eſt eſſentiel à l'idée de ces figures. Donc l'étenduë de cette petite Sphére eſt diſtinguée de l'étenduë qui reſte au cube où elle ſe trouve inſcrite. Elle pourra donc y tourner ſur ſon Axe. Donc cet Atôme qu'on ſuppoſe indiviſible, contient néceſſairement des parties diſtinguées l'une de l'autre, mobiles, diviſibles & cela à l'infini.

Ceux qui admettent un eſpace vuide ne peuvent du moins que de reconnoître dans cet eſpace, des parties différentes quoiqu'inſéparables, qui répondent aux différentes parties des corps qui y ſont placés. Par exemple, la portion d'eſpace qui répond à l'étenduë d'un homme, comprend différentes parties dont l'une répond à la tête, l'autre aux bras, l'autre à la poitrine &c. Or eſt-il, que ſelon ces mêmes Philoſophes, l'idée de l'eſpace eſt parfaitement uniforme. Donc ſi une partie quelconque de l'eſpace renferme d'autres parties; c'eſt-à-dire, ſi on peut déſigner par la penſée, différentes parties d'eſpace dans une partie quelconque de l'eſpace, il n'y a point de partie concevable dans l'eſpace,

laquelle ne renferme proportionellement d'autres plus petites parties. Autrement l'idée de l'eſpace ne ſeroit pas uniforme entre cette partie, où l'on n'en pourroit plus diſtinguer de plus petites, & les autres parties où l'on en peut diſtinguer de plus petites. Donc il n'y a point de partie d'eſpace, qui n'en contienne de plus petites à l'infini. Or eſt-il, que les corps ſont parfaitement commenſurables à l'eſpace qu'ils occupent. Donc tout corps doit être compoſé de parties qui en contiennent d'autres plus petites à l'infini; donc la matiere eſt réellement diviſible à l'infini. Cet argument n'eſt dans le fond que celui que les Cartéſiens déduiſent de l'idée de l'étenduë; car l'idée de l'eſpace pur, n'eſt, comme on le fait voir, que l'idée de l'étenduë abſtraite des autres qualités qui lui conviennent: mais j'ai cru devoir le propoſer auſſi ſous cette forme, pour faire voir qu'il y a contradiction dans le ſyſtême de ceux qui admettent le vuide & des Atômes indiviſibles.

XVI. Que la diviſibilité de la matiere à l'infini, prouve ſon impénétrabilité abſoluë.

La diviſibilité de la matiere à l'infini, prouve auſſi ſon impénétrabilité abſoluë. Car ſi l'on ſuppoſe, que les différentes parties d'un corps ſoient pénétrées l'une dans l'autre par quelque moyen que ce ſoit; je demande ſi ce corps, après la pénétration de ſes parties, ſe trouve réduit à un point indiviſible, ou non: s'il eſt réduit à un point indiviſible, il occupera donc un lieu indiviſible. Il y a donc dans la nature quelque lieu indiviſible répondant à un point indiviſible; ce qui détruit évidemment la diviſibilité de la matiere à l'infini; laquelle ne peut s'accorder avec l'indiviſibilité d'un lieu quel qu'il ſoit. Si le corps n'eſt pas réduit à un point indiviſible après la pénétration; il eſt donc encore diviſible à l'infini; & ſes parties pouvant être conçues, comme répondant à différentes parties de l'eſpace, elles ne ſauroient être conçues comme pénétrées réciproquement l'une dans l'autre. On ne peut donc ſans contradiction, défendre la diviſibilité de la matiere à l'infini, & ſoutenir en même tems, que la pénétration mutuelle des corps eſt poſſible.

XVI. Que l'étenduë eſt la

Après avoir montré que la diſtinction des parties, leur figure,

figure, leur impénétrabilité ou solidité, leur mobilité, leur divisibilité, sont des suites nécessaires de l'idée de l'étenduë; il n'en faut pas davantage pour faire voir que la substance des corps, ou de la matiere en général, ne peut être autre que l'étenduë, & que les différents corps ne différent essentiellement que par les divers arrangements dont les parties de l'étenduë sont susceptibles. La substance d'une chose, selon la définition de M. Locke, est le soutien des qualités de cette chose. Or est-il, que l'étenduë est le soutien de l'impénétrabilité, de la figure, de la mobilité & de la divisibilité, qui sont, au jugement de M. Locke, les qualités premieres & originales de la matiere; puisqu'on a fait voir que ces qualités sont toutes des propriétés qui se déduisent de l'idée de l'étenduë, donc &c.

substance de la matiere.

Cela suffit aussi pour détruire l'étrange opinion de ceux qui regardent l'espace pur, c'est-à-dire, une étenduë formelle en longueur, largeur & profondeur, comme un attribut de la divinité & une suite nécessaire de son éxistence. S. Thomas rejette en termes exprès une telle opinion, 1. p. q. 3. art. 1. où ce S. Docteur enseigne, que quand l'Ecriture attribue à Dieu les dimensions de l'étenduë, de telles expressions ne doivent pas être prises dans le sens litteral, qu'elles présentent d'abord à l'Esprit, mais dans le sens spirituel & métaphorique qu'elles renferment sous l'écorce de la lettre. C'est ainsi qu'il explique ce passage de Job chap. 2. *excelsior Cœlo est quid facies? Profundior inferno & unde cognosces? Longior terra mensura ejus & latior mari.* Voici donc les paroles du S. Docteur sur ce passage en l'endroit cité. *Dicendum quod Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia & divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat, utpote per profunditatem virtutis ad cognoscendum occulta: per altitudinem excellentiam virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinem affectum dilectionis ad omnia.* Et quest. 8. art. 2. parlant de l'immensité de Dieu, il dit nettement: *incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimen-*

XVIII. Que l'espace pur n'est pas l'immensité de Dieu.

dimenſive ſicut corpora, ſed per contactum virtutis. Par où l'on voit que S. Thomas n'attribue à Dieu les dimenſions de l'eſpace, que dans le ſens purement métaphorique, & qu'il étoit par conſéquent bien éloigné de concevoir l'immenſité de Dieu ſous l'idée de cet eſpace pur, infini & immobile, que nous concevons s'étendre au delà des bornes de l'Univers, eſpace que S. Thomas appelle toujours imaginaire, parcequ'en effet, il ne ſubſiſte que dans nos idées.

XIX. Diſpute de M. Clarke & de M Leibniz ſur ce ſujet.

Telle a été pourtant la penſée du Docteur Clarke, & l'on ſait que ç'a été un des principaux ſujets de ſa fameuſe diſpute avec M. Leibniz. Ses raiſonnements, dont ce Philoſophe ſe ſervit pour combattre ſon adverſaire, pourront peut-être ne pas paroître tous également convainquants ; mais il ne paroît pas que le Dr. Clarke ait rien répondu de ſolide à l'argument tiré de la diſtinction des parties qu il faudroit reconnoître en Dieu, ſi l'eſpace étoit ſon immenſité.

„ Quoique l'imagination, diſoit le Dr. Clarke, dans ſa qua-
„ triéme replique à M. de Leibniz, puiſſe en quelque ma-
„ niere concevoir des parties dans l'eſpace infini ; cependant
„ comme ces parties improprement ainſi dites, ſont eſſen-
„ tiellement immobiles & inſéparables les unes des autres,
„ il s'enſuit que cet eſpace eſt eſſentiellement ſimple & in-
„ diviſible.

On accorde ſans peine au Docteur Clarke, que l'eſpace ſuppoſé infini, ne peut être partagé en deux ou pluſieurs parties, dont l'une aille à droite & l'autre à gauche. Mais cette indiviſibilité de l'eſpace qui nait de ſon infinité, n'empêche pas la diſtinction réelle de ſes parties. Deux choſes ſont réellement diſtinctes, quand réellement l'une n'eſt pas l'autre.

Or il eſt clair, que la partie de l'eſpace où eſt placé le Soleil, n'eſt pas la même que celle où la Terre eſt placée. Donc ces parties ſont réellement diſtinguées. Par-là on voit, que la ſimplicité, que le Docteur Clarke attribue à l'eſpace, n'eſt pas une ſimplicité proprement dite, telle qu'elle devroit convenir à un attribut de la Divinité ; mais que c'eſt plutôt une homo-

homogenéité des parties, telle qu'on la conçoit dans les élements. Ainſi en ſuppoſant un corps élementaire qui remplit l'infinité de l'eſpace, ce corps ſeroit ſimple & indiviſible dans le même ſens que l'eſpace infini du Docteur Clarke.

XX. Autre raiſonnement contre le ſentiment du Docteur Clarke.

Les attributs de Dieu ſont Dieu même; car tout ce qui eſt en Dieu eſt Dieu. Et le Docteur Clarke ſe trompe aſſurément quand il avance dans ſa troiſiéme replique, que l'immenſité qu'il reconnoit être une propriété de Dieu, n'eſt pas Dieu. Donc ſi l'immenſité de Dieu eſt l'eſpace formellement étendu, la ſubſtance de Dieu eſt elle-même formellement étenduë. Donc il y aura plus de la ſubſtance de Dieu dans le Soleil que dans la Terre; ce qui eſt manifeſtement abſurde.

XXI. Le vuide ſelon M. de Muſchembrock, eſt une ſubſtance créée. Que cette prétention favoriſe le ſyſtême du plein.

M. de Muſchembrock quoique fauteur du vuide, rejette l'opinion du Dr. Clarke chap. 3. §. 88. & pour expliquer de ſon côté ce que c'eſt que le vuide, il décide nettement que c'eſt une ſubſtance créée. Une telle prétention eſt aſſurément plus favorable au ſentiment du plein qu'à celui du vuide. Elle fait voir, premierement, qu'on ne ſauroit concevoir l'étenduë que ſous l'idée d'une ſubſtance; puiſque le vuide n'eſt qu'une pure étenduë; ſecondement, qu'avant la création, il n'y avoit point d'eſpace; d'où l'on peut conclure, que comme Dieu a pu créer la ſubſtance étenduë du vuide, ſans qu'il ait fallu un autre eſpace antérieur pour la contenir; par la même raiſon, Dieu a pu créer la ſubſtance étenduë des corps, ſans qu'il ait été beſoin de créer un eſpace ou une étenduë vuide pour la contenir. Le vuide n'étoit donc pas néceſſaire pour contenir les corps; ainſi que le prétend cet Auteur au même chap. §. 86.

XXII. Autre prétention de M. de Muſchembrock, qu'on peut avec autant de raiſon faire conſiſter l'eſſence du corps dans la peſanteur que dans l'étenduë.

Les principes ſur leſquels nous venons d'établir, que l'étenduë eſt la ſubſtance du corps, ſont aſſez clairs pour fournir des réponſes nettes & préciſes à tout ce qu'on pourroit objecter contre cette maxime fondamentale du ſyſtême Carteſien; mais pour la mettre encore dans un plus grand jour, ſuivons pas à pas M. de Muſchembrock: cet Auteur eſt un de ceux qui ont fait le plus d'efforts pour la combattre. Mais cet examen fera voir que les grands hommes eux-mêmes

ſont

ſont foibles, & ne peuvent rien contre la vérité. „ Premie-
„ rement, dit-il, chap. 2. §. 16. quoiqu'en penſant abſtracti-
„ vement à un corps, nous allions juſqu'à ne nous repréſen-
„ ter qu'une ſeule de ſes propriétés ſans faire aucune atten-
„ tion aux autres; il ne s'enſuit pas de là, que cette propriété
„ ſubſiſte par elle-même, où qu'elle peut ſubſiſter comme un
„ Etre ou une ſubſtance ſans les autres propriétés. Car pen-
„ ſer par abſtraction, n'eſt autre choſe que s'arrêter à une
„ ſeule propriété d'une choſe dont l'Eſprit fait choix, en
„ mettant à l'écart toutes les autres propriétés de cette même
„ choſe; mais il ne ſuit pas de là que tout le reſte n'appar-
„ tient pas à cette choſe, ou qu'il ne doit pas lui apparte-
„ nir, parceque nous n'y penſons pas. Cela paroîtra en arran-
„ geant mes penſées dans un autre ordre, ſuivant lequel je
„ ne conſerverai plus d'autre idée, que celle d'une propriété
„ différente de l'étenduë. Si par conſéquent la nature des
„ corps conſiſte dans cette propriété, de laquelle ſeule j'ai
„ conſervé l'idée à l'excluſion des autres, je puis auſſi éta-
„ blir avec autant de raiſon que les Cartéſiens, que l'eſſence
„ du corps conſiſte dans cette propriété; ce qu'on ne man-
„ queroit pas de trouver abſurde. Si après avoir fermé mes
„ yeux, quelqu'un me met dans la main une peſante boule,
„ je ſentirai d'abord par cette peſanteur, que j'ai un corps
„ dans la main, & je dirai toujours que ce corps éxiſte ac-
„ tuellement, tandis que je ſentirai cette même peſanteur.
„ Suppoſons à préſent que je conçoive avec les méchaniſtes,
„ que toute la peſanteur de cette boule eſt réünie dans ſon
„ centre, & que j'aille enſuite me repréſenter que ce corps
„ eſt ſans mouvement, qu'il a perdu ſa force d'inertie, ſon
„ attraction, & enfin ſon étenduë. On ne peut certainement
„ pas me conteſter, que je ne puiſſe me repréſenter la choſe
„ de cette maniere; je conçois cependant juſqu'à préſent que
„ ce corps éxiſte, puiſque je continue toujours à ſentir ſa
„ peſanteur au même point; mais dès que je viens à exclure
„ auſſi de ma penſée ce point de peſanteur, je ceſſe d'avoir

„ la moindre idée de ce corps; c'eſt pourquoi, mon eſprit „ ſe borne à ne ſe repréſenter que la peſanteur. Ne pourrois-je „ donc pas conclure, que l'eſſence du corps conſiſte dans la „ peſanteur? Oui certainement. Cependant cette concluſion „ ſeroit fauſſe; puiſqu'elle n'eſt abſolument qu'une ſuite de „ l'ordre de mes penſées: or il eſt clair, qu'il eſt du tout „ impoſſible, que la nature des corps puiſſe jamais dépen- „ dre de l'arrangement de mes penſées.

XXIII. Réponſe fondée ſur une autre objection de M. de Muſchembrock.

Pour répondre ſolidement à cet argument de M. de Muſchembrock, il eſt à propos de le confronter avec un autre raiſonnement du même Auteur ſur le même ſujet. „ Mais on „ peut encore démontrer, dit-il, par d'autres raiſons, que „ l'étenduë ne fait nullement l'eſſence du corps; car comme „ toutes les propriétés d'un triangle & d'un cercle, qui nous „ ſont connues, découlent de leur nature, & qu'elles en ſont „ déduites & démontrées par les Mathématiciens: & comme „ d'ailleurs nous ne connoiſſons point d'autres propriétés de ces „ figures que celles que nous avons déduites de leur nature; „ il faudroit auſſi, que nous puſſions tirer de la nature du „ corps, s'il nous étoit une fois bien connu, toutes ſes pro- „ priétés, & démontrer qu'elles découlent de cette nature, „ & qu'elles en tirent leur origine. Suppoſez donc que la „ nature du corps conſiſte dans l'étenduë: je vous demande, „ comment vous concevez, que l'impénétrabilité, la force „ d'inertie, la mobilité, la peſanteur, & la force d'attrac- „ tion dépendent de cette étenduë, & ſont jointes avec elle. „ Peſez & examinez cela auſſi long-tems qu'il vous plaira, „ & vous ne trouverez pas le moindre rapport entre ces pro- „ priétés & l'étenduë.

Premierement, il n'eſt pas vrai, parlant à la rigueur, que ſi la nature des corps nous étoit une fois bien connue, nous en pourrions déduire toutes ſes propriétés; nous connoiſſons la nature du triangle & du cercle; & cependant, quel eſt le Mathématicien qui puiſſe ſe vanter, d'en avoir déduit toutes les propriétés? Le juſte rapport d'un cercle & d'un triangle,

n'a-t-il pas échapé juſqu'ici aux recherches les plus ſubtiles & les plus aſſidues des plus habiles Géometres ? Pour nous aſſurer donc que nous connoiſſons la nature du corps, il ſuffit que nous en puiſſions déduire toutes les propriétés du corps que nous connoiſſons, & que nous n'en puiſſions connoître aucune qui ne s'en déduiſe. Or il a été montré ci-deſſus, que toutes les propriétés des corps que nous connoiſſons; ſavoir, l'impénétrabilité, la figure, la diviſibilité, la mobilité, ſe déduiſent naturellement de l'idée de l'étenduë. Et quant aux qualités particulieres des différents corps, quoique nous n'en connoiſſions diſtinctement qu'un très-petit nombre, nous ſavons pourtant qu'elles dépendent toutes de ces qualités premieres, eſſentielles & générales que nous venons de nommer; c'eſt-à-dire, que les corps ſenſibles ne différent entr'eux que par la différente groſſeur, figure, mouvement, & ſituation de leurs parties. Ainſi notre ignorance dans la Phyſique, ne vient pas de ce que la ſubſtance de la matiere ou du corps en général, nous ſoit entiérement inconnue, mais de ce que nous manquons de moyens pour découvrir la contexture particuliere des différents corps. Mais je ſoutiens qu'on ne viendra jamais à découvrir une qualité dans les corps, laquelle ne puiſſe être déduite, ou pour mieux dire, ne doive être déduite de la même idée, d'où découlent l'impénétrabilité, la figure, la mobilité, & la diviſibilité, qui ſont inconteſtablement les propriétés les plus eſſentielles des corps. Autrement il y auroit dans un même ſujet, deux eſſences ou deux ſubſtances indépendantes l'une de l'autre. Il eſt vrai, que l'inertie & l'attraction, telles qu'elles ſont conçues par quelques Phyſiciens, ne peuvent être déduites de l'idée de l'étenduë: mais auſſi, peut-on les concevoir avec d'autres Phyſiciens, auſſi-bien que le mouvement actuel, comme des effets de l'action d'une cauſe extérieure ſur la matiere; ainſi que je le prouverai bientôt. Par-là tout s'accorde, & on voit un peu plus clair dans la nature.

Secondement, de ce qu'on vient de dire, il s'enſuit que lorſque

lorſque les Cartéſiens diſent pour prouver que l'étenduë eſt l'eſſence du corps, qu'en écartant par abſtraction toutes les autres propriétés du corps, on ne laiſſe pas que de retenir l'idée du corps, pourvu qu'on retienne l'idée de l'étenduë; & qu'au contraire, on n'a plus aucune idée du corps, dès qu'on perd de vuë l'idée de l'étenduë, cet ordre de leurs penſées n'eſt pas purement arbitraire, mais qu'il eſt fondé ſur la nature des choſes. De ſorte qu'ils ne font pas dépendre la nature des corps, de l'arrangement de leurs penſées; mais que plutôt ils arrangent leurs penſées ſur la nature des corps.

Mais, troiſiémement, quoique les Cartéſiens ſoutiennent qu'on peut penſer à l'étenduë, ſans penſer diſtinctement aux propriétés qui en découlent, comme on peut penſer à un triangle, ſans penſer que ſes trois angles ſont égaux à deux droits, ils ne prétendent pas pour cela, que l'étenduë puiſſe éxiſter ſans les propriétés qui en dépendent eſſentiellement, non-plus qu'un triangle ne peut éxiſter ſans les propriétés qui lui ſont eſſentielles; mais les Cartéſiens faiſant voir qu'on peut penſer à l'étenduë ſans penſer à ſes propriétés, & qu'au contraire, on ne peut penſer à l'impénétrabilité & aux autres propriétés des corps, ſans penſer à l'étenduë, ils prétendent prouver par cette oppoſition, que l'idée de l'étenduë préſente à l'eſprit le caractere d'une véritable ſubſtance, & que les propriétés des corps dépendent de cette ſubſtance & ſont jointes avec elles.

De là il ſuit, en quatriéme lieu, qu'il eſt faux qu'on puiſſe en arrangeant ſes penſées dans un autre ordre, & écartant l'idée de l'étenduë, conſerver néanmoins encore l'idée de quelque autre propriété du corps que ce ſoit. Cela paroît clairement dans la figure, qui n'eſt qu'une étenduë terminée de toutes parts; dans l'impénétrabilité qui ſuppoſe l'idée d'une étenduë, dans laquelle on ne ſauroit placer une autre étenduë; dans la diviſibilité qui ſuppoſe l'idée des parties de l'étenduë; & enfin, dans la mobilité qui ſuppoſe l'idée d'une choſe qui peut changer de place, & qui par conſéquent doit en occuper une par ſon étenduë.

XXIV. M. de Muſchembrock, confond dans les qualités ſenſibles ce qui appartient à l'Ame avec ce qui appartient au corps.

L'exemple que M. de Muſchembrock tire de l'idée de la peſanteur, eſt hors de propos. Cette peſanteur à laquelle ſon Eſprit ſe borne, après avoir exclu de ſa penſée juſqu'au centre de gravité de la boule qu'il tient en ſa main ; cette peſanteur dis-je, n'eſt plus une propriété du corps ; elle n'eſt que l'effort ou le ſentiment pénible qu'on éprouve en ſoutenant le poids d'un corps ; lequel ſentiment eſt une affection de l'Ame & non une propriété du Corps peſant. Il en eſt de cette peſanteur comme de la chaleur qu'on ſent auprès du feu, comme de la douleur qu'on éprouve, quand on nous enfonce une épingle dans le doigt. Si on écarte l'idée des particules du feu & de leur mouvement, pour ne s'arrêter qu'au ſentiment de chaleur qu'on éprouve, cette chaleur eſt un ſentiment de l'Ame & non une qualité du feu. Si on écarte de ſa penſée l'idée de l'épingle enfoncée dans le doigt & de l'effet qu'elle produit dans les fibres qu'elle déchire pour ſe borner uniquement à la douleur qu'on ſent, on ne retient plus l'idée du corps qui pique. Et il ne ſerviroit de rien de dire, que pendant qu'on ſent la peſanteur de la boule, on eſt averti par cela même de ſon éxiſtence, comme on eſt averti par la chaleur de l'éxiſtence du feu qui nous échaufe, par la douleur de l'éxiſtence de l'épingle qui nous pique : car dès-lors on ne ſe borne plus à penſer préciſément aux ſentiments de peſanteur, de chaleur & de douleur dont on eſt affecté à l'occaſion de ces choſes ; mais de plus, on penſe à la boule qui cauſe la peſanteur, au feu qui cauſe la chaleur, à l'épingle qui cauſe la douleur. Aſſurément on ne peut être *averti* actuellement de l'éxiſtence d'une boule ſans penſer à cette boule ; ni de l'éxiſtence du feu, ſans penſer au feu ; ni de l'éxiſtence d'une épingle, ſans penſer à une épingle. Le ſentiment de peſanteur ſert à réveiller l'idée de l'éxiſtence de la boule qui peſe, mais il n'eſt pas formellement l'idée de cette éxiſtence ; & ainſi des autres choſes. On voit par là que M. de Muſchembrock a confondu dans les qualités ſenſibles des Corps, ce qui eſt une affection de l'Ame, avec ce qui eſt véritablement une propriété du Corps.

Tout

„ Tout ce que nous connoiſſons des corps, reprend cet „ Auteur, nous devons l'apprendre par le ſecours de nos ſens „ éxterieurs : or nos ſens ne nous font connoître que la ſurface „ des corps ; car à l'aide des yeux, nous découvrons ſeulement „ la ſurface, nous ne faiſons que la toucher par le moyen du „ tact. Mais qu'eſt-ce qui ſe trouve renfermé au dedans de „ cette ſurface ? Certainement ce doit être cela même qui „ conſtitue proprement le corps. Or qu'eſt-ce que cela ? C'eſt „ ce que nous ignorons tous.

XXV. Selon M. de Muſchembrock, nous ne connoiſſons pas la ſubſtance des corps ; parceque nous ne pouvons pas l'appercevoir par nos ſens extérieurs.

Je réponds, que ce qui eſt au dedans de la ſurface des corps, eſt préciſément de même nature que cette ſurface qui en eſt l'écorce extérieure. En voyant une ſurface, nous ne voyons qu'une étenduë en longueur & largeur ; car la couleur, on en convient aujourd'hui, n'appartient pas au corps ; en touchant une ſurface nous touchons une étenduë impénétrable, ce qui eſt au dedans eſt de même nature, c'eſt le reſte de cette étenduë impénétrable, qui s'étend non ſeulement en longueur & en largeur, mais auſſi en profondeur. Si on prend une lame de plomb extrêmement mince & deliée, & qu'on la réduiſe enſuite en une maſſe cubique, une grande partie de ce qu'on découvroit auparavant dans la ſurface, par les yeux & par le tact, ſe trouvera caché au dedans de la ſurface : en devient-il pour cela moins connoiſſable ? Si M. de Muſchembrock prétend que nous ne connoiſſons pas la contexture particuliere des parties qui conſtituent l'or ou le plomb ; je lui réponds que nous ne découvrons pas non plus cette contexture dans la ſurface, ni par les yeux, ni par le tact ; & que d'ailleurs, il ne s'agit pas ici de ce qui fait la différence eſſentielle de l'or & du plomb ; mais de ce qui fait comme la ſubſtance fonciere de l'un & de l'autre.

XXVI. Réponſe.

Enfin, dira-t-on, l'expérience ne nous force-t-elle pas de reconnoître dans la matiere une force d'inertie, & une force d'attraction ? Ces forces ne peuvent pourtant ſe déduire de l'idée de l'étenduë, donc l'étenduë n'eſt pas la ſubſtance intime de la matiere, ou du corps en général.

L'expé-

XXVII. Ce que c'eſt que la force d'inertie dans la matiere.

L'expérience nous apprend qu'un corps perd toujours de ſon mouvement, quand il en communique quelque partie à un autre corps. Mais qu'il y ait dans le corps une force proprement dite, par laquelle il réſiſte au mouvement d'un autre corps, c'eſt ce que l'expérience n'apprend pas : bien loin de là, on peut prouver, qu'on ne ſauroit admettre dans les corps une force proprement dite de communiquer le mouvement, ou d'y réſiſter ſans contredire ouvertement, ou les notions les plus claires, ou les expériences les plus conſtatées. Des corps doués de telles forces qui agiroient les uns contre les autres, étant des cauſes néceſſaires, c'eſt une notion évidente par elle-même, que leur action devroit toujours être proportionnelle à la force avec laquelle ils agiroient. D'un autre côté, l'expérience fait voir, que dans la compoſition des mouvements, deux corps perdent plus de mouvement, qu'ils n'en communiquent, & qu'au contraire, dans la décompoſition des mouvements, un corps en communique plus qu'il n'en perd. Donc ſi la communication des mouvements dependoit d'une force proprement dite qui fut dans les corps, ſoit pour le communiquer, ſoit pour y réſiſter, l'effet ne répondroit pas toujours à la force avec laquelle les corps agiroient les uns contre les autres; mais il arriveroit au contraire, que l'effet ſeroit tantôt moindre & tantôt plus grand que ſa cauſe. La communication du mouvement dans les corps, ne dépend donc que des Loix pleines de ſageſſe, ſelon leſquelles, l'Auteur de la Nature pour éxécuter ſes propres Decrets, l'entretient & le régle dans les corps par une action immédiate, libre & toute-puiſſante.

XXVIII. De l'attraction. Doctrine de M. de Muſchembrock.

Quant à l'attraction, l'expérience apprend auſſi, que quand deux corps ſont placés à une certaine diſtance l'un de l'autre, ils s'approchent réciproquement, & s'attachent enſuite fortement l'un à l'autre; mais qu'un tel effet ſoit produit par une force d'attraction proprement dite, c'eſt ce que l'expérience n'apprend pas. Les Partiſans de l'attraction, qui prétendent que „ tout ce que nous connoiſſons des corps, nous devons l'appren-

„ l'apprendre par le ſecours de nos ſens extérieurs. Ont-ils jamais apperçu une telle force d'attraction dans les corps par aucun de leurs ſens? Je montrerai plus bas dans mes réponſes à M. Locke, que ſi l'on devoit admettre dans la nature une attraction diſtinguée de l'impulſion, cette attraction ne pourroit être non plus que l'impulſion, qu'un effet de l'action immédiate de Dieu; avec cette ſeule différence, que la rencontre des corps n'en ſeroit pas l'occaſion. Cependant qu'il me ſoit permis, avant que de quitter ce ſujet, de faire une courte réflexion ſur la maniere de raiſonner de quelques fameux Philoſophes, qui défendent l'attraction proprement dite. M. de Muſchembrock tom. 1. chap. 1. §. 5. établit comme une Loi générale de la nature, „ que tout changement que „ nous voyons ſurvenir aux corps, n'arrive que par le moyen „ du mouvement. Soit, comme il l'explique enſuite, qu'un tel mouvement ſoit ſenſible, ſoit qu'il provienne d'une matiere inviſible, telle que l'air, ou le feu qui environnent les corps, les pénétrent & en agitent inſenſiblement les parties. D'un autre côté, le même Auteur parlant chap. 18. de la vertu attractive des corps, & en particulier de l'Aimant, auquel il ne manque pas d'attribuer une telle vertu, rapporte cette obſervation déja ancienne & commune, que „ le fer ſe change „ en Aimant, après être reſté dans la même place ſans ſe „ mouvoir pendant un grand nombre d'années, & ſans avoir „ été rongé par la rouille. Il rapporte même d'après M. du Fay, une obſervation tout-à-fait ſinguliére ſur ce même ſujet, elle ne ſera peut-être pas ici hors de place, quand ce ne ſeroit que pour égayer la matiere. „ On voit, dit-il, ſur une Tour de „ Marſeille une groſſe Cloche, laquelle ſe meut ſur une groſſe „ barre de fer, qui tourne des deux côtés dans une pierre „ molaſſe: cette barre eſt poſée de niveau, & s'étend d'Orient „ en Occident, & autant qu'on peut s'en aſſurer par certaines „ remarques, tout cela doit avoir éxiſté de cette maniere, il „ y a 420 ans (le livre de l'Auteur eſt imprimé en l'an 1739.) „ il s'eſt amaſſé aux deux extrêmités de cette barre & de cette

pierre,

„ pierre, une eſpece de rouille épaiſſe, compoſée des particu-
„ les qui ſe ſont détachées de la pierre & du fer, & de l'huile
„ avec laquelle on a graiſſé la barre, à quoi ſe ſera auſſi atta-
„ ché le ſel volatile répandu dans l'air: il s'eſt formé de tout
„ cela une maſſe, qui étant tombée de la pierre, poſſede
„ une grande vertu magnétique diſtribuée dans toutes ſes
„ parties.

XXIX. Conſéquence de cette Doctrine contre l'attraction.

Le principe & les obſervations de M. de Muſchembrock ſuppoſées, je raiſonne ainſi. Le Fer qui ſe change en Aimant après être reſté dans la même place, ſubit un changement, puiſqu'il acquiert la vertu attractive qu'il n'avoit pas auparavant; & cette nouvelle vertu eſt un effet de ce changement intérieur arrivé dans le Fer. Or un tel changement, ſelon la Loi générale établie ci-deſſus par M. de Muſchembrock, ne peut être cauſée que par le mouvement d'une matiere ſubtile qui environne le Fer, le pénétre, & donne à ſes parties un nouvel arrangement par le mouvement qu'il leur imprime. C'eſt donc du changement de contexture dans le Fer, & d'une cauſe purement méchanique, que dépend la vertu magnétique que le Fer acquiert: Ce n'eſt donc pas une vertu d'attraction proprement dite; laquelle doit être indépendante de la figure & du mouvement des parties du corps; puiſque ſelon ſes fauteurs, c'eſt une propriété auſſi eſſentielle à la matiere, que l'étenduë ou la diviſibilité.

XXX. Doctrine de M. Neuton. Conſéquences de cette Doctrine contre l'attraction proprement dite.

Tous les Philoſophes conviennent, que c'eſt l'ignorance, où nous ſommes de la véritable cauſe de certains effets naturels, qui les fait attribuer, par ceux qui font profeſſion de vouloir tout expliquer, à des qualités occultes qu'ils ſuppoſent réſulter de la forme ſpécifique des choſes. Cette méthode eſt hautement deſapprouvée par M. Neuton ſur la fin de ſon traité d'Optique. Il y propoſe la force d'inertie & la force d'attraction, non comme des qualités occultes qui réſultent de la forme ſpécifique, ou ce qui revient au même de l'eſſence des corps, mais comme des Loix générales, ou des principes généraux de mouvement. On voit par là, que les Neutoniens qui font

de

de l'attraction une propriété intrinseque & essentielle de la matiere s'eloignent du sentiment de leur maître, & tombent dans les absurdités qu'il reproche lui-même aux Aristoteliciens. S'ils disent que l'inertie, la gravité & l'attraction ne sont pas des qualités occultes dans les corps, mais des qualités manifestes; je leur demande s'ils entendent que ces qualités sont manifestes quant à leurs effets, ou s'ils veulent de plus qu'elles soient manifestes quant à la force qui produit ces effets. On ne doute pas que les effets de l'inertie, de l'attraction, de la gravité ne soient manifestes; on les expérimente à tout moment: mais prétendre qu'il y ait dans les corps une force proprement dite, d'inertie, une force de gravité & d'attraction, qui fasse que les corps s'attirent réciproquement, & qui produise les effets manifestes que nous voyons; c'est admettre dans les corps, des qualités qu'on suppose causes des effets manifestes, & qui ne sont pas elles-mêmes certainement manifestes; & c'est ce que M. Neuton condamne: prétendre que de telles qualités sont manifestes aussi bien que les effets qu'on leur attribue, c'est heurter visiblement le bon sens, & c'est de plus contredire ouvertement l'autorité de M. Neuton, qui dit en termes exprès, „ que ce „ qu'il appelle attraction, peut être produit par impulsion „ ou par d'autres moyens inconnus; qu'il n'emploie ce mot „ que pour signifier en général une force quelconque, par „ laquelle les corps tendent les uns vers les autres, quelle „ qu'en soit la cause; & c'est pour cela que M. Neuton se réduit enfin à ne proposer cette attraction, que comme une loi générale, ou un principe général de mouvement. Enfin s'ils disent que ce principe de mouvement est dans la matiere, ou soit dans les corps, il faudra qu'ils reconnoissent que la gravité résulte de la forme spécifique de la matiere ou du corps en général; & que les différentes attractions qu'on remarque dans les différents corps, comme dans l'Aimant, dans les corps huileux &c., qui agissent selon des loix si différentes, résultent de la forme spécifique de ces différents corps;

& c'eſt encore ce que M. Neuton condamne ; c'eſt reprendre ces qualités occultes, qui ſelon lui arrêtent le progrés de la Philoſophie naturelle, & qui pour cela ont été rejettées dans ces derniers tems: c'eſt reprendre en un mot le principe fondamental du ſyſtême Ariſtotelicien, que l'eſſence des corps naturels, eſt le principe de leur mouvement & de leur repos : *Natura eſt principium motus, & quietis &c.*

D'où vient donc que les Philoſophes ſont ſi portés à introduire de ſemblables qualités dans la Phyſique : c'eſt, comme on vient de le remarquer, l'envie & l'impoſſibilité de tout expliquer qui les y entraine ; & c'eſt ce qui fait voir, que ceux qui reprochent au Cartéſianiſme l'orgueilleuſe préſomption de prétendre de tout connoître, ne ſont pas exemts de ce défaut, avec cette différence que les Cartéſiens ne ſuivent que les idées toujours claires du Méchaniſme, au lieu que leurs adverſaires ſe font un plaiſir de s'enfoncer dans l'obſcurité des qualités, qu'ils veulent défendre à quelque prix que ce ſoit, quoiqu'ils avouent quelquefois qu'elles ſont inintelligibles.

XXXI. Regle générale pour écarter de la Phyſique les qualités occultes.

Mais pour déraciner de la Phyſique ces ſortes de qualités, qui l'ont ſi étrangement défigurée, & empêcher qu'elles n'y repullulent, ne pourroit-on pas propoſer cette regle générale pour l'explication des effets naturels : ſavoir : que tout effet que l'on remarque dans les corps, & que l'on conçoit pouvoir être produit par une cauſe extérieure, quoiqu'on ne connoiſſe pas diſtinctement qu'elle eſt cette cauſe, ne doit jamais être attribué à une qualité intrinſeque des corps, dans leſquels on obſerve cet effet. Cette regle eſt fondée ſur les notions claires de la ſubſtance & des facultés d'un ſujet, telles qu'on les a expliquées cideſſus. Mais on peut encore mieux l'éclaircir par des exemples. On remarque viſiblement que la flamme s'élance continuellement du centre à la circonférence. Il n'y a pas longtems que la véritable cauſe de cet effet a été inconteſtablement démontrée. On ſait que les anciens Philoſophes l'ont

l'ont attribuée à une tendance naturelle qu'ils ſuppoſoient dans le feu de bas en haut ; cependant ils concevoient qu'un tel mouvement pouvoit être produit par une cauſe extérieure, qui pouſſât la flamme de bas en haut. Voici comme Ciceron s'en explique dans ſon premier livre des Tuſculanes. Après avoir dit que des quatre Elements, deux tendent au centre, & deux à la circonférence, il ajoute ces mots : *Sive ipſa natura ſuperiora appetente, ſive quod a gravioribus leviora natura repellantur*. Ciceron concevoit donc que le mouvement de la flamme pouvoit naître ou d'une tendance naturelle qui fût en elle, ou de l'action d'une cauſe extérieure qui la pouſſât du centre à la circonférence. Cela poſé, il devoit ſelon la regle propoſée, rejetter conſtamment la tendance naturelle, & poſer pour certain que ce mouvement étoit produit par cette cauſe extérieure ; quoiqu'il ignorât quelle elle étoit préciſément, & comment elle agiſſoit ſur la flamme. Ainſi en attendant que l'expérience eût découvert cette cauſe, comme elle a été depuis découverte, il auroit écarté de la Phyſique une de ces qualités occultes, que la vérité fait toujours diſparoître, dès qu'elle vient à être connue.

XXXII. De la cauſe de la peſanteur.

Comme on ignoroit autrefois, pourquoi la flamme ſe meut du centre à la circonférence, on ignore peut-être encore aujourd'hui pourquoi au contraire une pierre tend de la circonférence au centre. On conçoit que cet effet pourroit être produit par une tendance naturelle de la pierre, ou bien par une cauſe extérieure qui pouſſât la pierre de la circonférence au centre. M. Neuton lui-même reconnoit, liv. 3. de ſon traité d'Optique queſt. 21. qu'un milieu étheré extrêmement élaſtique ſuffit pour pouſſer les corps avec toute cette puiſſance, que nous appellons gravité. Il reconnoit, queſt. 18. 19. 20. que ce milieu étheré peut auſſi produire les réfractions & les réflexions de la lumiere ; ce qu'il confirme à la fin de la queſtion 29. Cela poſé, je dis ſelon la même regle, qu'on ne doit pas balancer à rejetter la ten-

dance naturelle, ou l'attraction proprement dite, & à reconnoître que ces effets ſont produits par l'action d'un milieu; quoiqu'on ignore peut-être encore la nature de ce milieu élaſtique, & la maniere dont il agit ſur les corps, comme on ignoroit du tems de Ciceron, la nature du milieu qui agit ſur la flamme, & la pouſſe du centre à la circonférence.

XXXIII. De la cauſe de l'élaſticité.

Il en eſt de même de l'élaſticité; on peut l'attribuer, ſi l'on veut, à une force naturelle & intrinſeque de répulſion. Mais pourtant l'on conçoit qu'elle peut provenir de l'action ou de la preſſion d'un fluide extrêmement ſubtil & agité. On ne doit donc pas non plus balancer. La regle propoſée nous conduit à la preſſion du fluide; & l'expérience confirme ce ſentiment. L'eau en ſe raréfiant devient élaſtique. La cauſe qui produit la raréfaction, eſt certainement une matiere ſubtile & extrêmement agitée qu'on appelle *feu*. Ce même fluide eſt donc auſſi la cauſe de l'élaſticité, que l'eau acquiert en ſe raréfiant. On conçoit nettement qu'en comprimant l'eau que le feu raréfie, on met un obſtacle à l'action du feu, qui par ſon mouvement écarte les particules de l'eau en les pouſſant de toutes parts; l'action du feu tend donc à ſurmonter & à repouſſer cet obſtacle. En faut-il davantage pour l'élaſticité?

Je n'apporte pas d'autres exemples, pour n'être pas trop diffus. Mais, ſi l'on veut prendre la peine de faire une application de cette regle à toutes les qualités occultes de la Phyſique ancienne, reconnues aujourd'hui pour fauſſes & inutiles; on reconnoitra aiſément qu'elles ſont toutes détruites par la regle que je viens de propoſer. Cette même régle nous oblige à chercher ailleurs que dans la matiere, le principe de ſon mouvement actuel, & nous fait ainſi remonter juſqu'à l'auteur de la nature, qui, comme le dit fort bien le Docteur Clarke, 2. replique à M. Leibniz, met continuellement en éxécution par ſa puiſſance le deſſein qu'il a formé dès le commencement par ſa ſageſſe.

Après

Après avoir montré que l'idée de l'étenduë eſt l'idée d'une véritable ſubſtance, & que c'eſt de cette idée que découlent toutes les propriétés que nous connoiſſons dans les corps, il eſt aiſé de déterminer ce que c'eſt préciſément que l'idée de l'eſpace pur, que quelques gens font valoir comme une preuve inconteſtable de ſon éxiſtence; & enſuite quelle idée on doit attacher à ce mot de matiere premiere, ou de matiere en général, pour ne pas s'éloigner des principes de la ſaine Philoſophie.

XXXIV. Idée de l'eſpace pur.

L'idée de l'eſpace pur, n'eſt autre que l'idée de l'étenduë, conſidérée ſimplement ſelon ſa longueur, ſa largeur & ſa profondeur, ſans aucun égard à l'impénétrabilité, & aux autres propriétés qui en découlent. Cette idée ainſi abſtraite, nous repréſente l'étenduë de l'Univers, comme denuée de toute qualité, & nous la fait concevoir comme un eſpace pur, qui s'étend d'une maniere uniforme au de là de toutes les bornes, que notre imagination peut lui preſcrire; & cela par les raiſons que j'ai alleguées dans ma défenſe du ſentiment du P. Malebranche, ſur la nature des idées. De là venant à conſidérer les corps ſenſibles qui compoſent l'Univers, ils nous paroiſſent fort différents de cette étenduë abſtraite; & nous jugeons qu'ils ſont placés dans cette étenduë, parceque nous la concevons comme fixe & immobile; au lieu que nous voyons les corps ſenſibles changer continuellement de place; or ce jugement vient de ce que nous ne ſongeons pas, que l'idée de ce prétendu eſpace, n'eſt autre qu'une idée abſtraite de l'étenduë, en tant qu'elle eſt une propriété commune à tous les corps qui compoſent cet Univers; & qu'ainſi elle nous doit paroître dépouillée de toute qualité ſenſible, & de plus, uniforme, fixe, & immobile. Mais réellement chaque corps en particulier fait partie de cette étenduë conſidérée *in concreto*, & ainſi chaque corps eſt à lui-même ſon propre lieu intérieur: mais cela n'empêche pas qu'on ne puiſſe conſidérer l'étenduë abſtraite comme un eſpace pur, uniforme, & immobile, qui renferme tous les

corps

corps ſenſibles, & par rapport au point fixe, duquel nous concevions que les corps ſe meuvent & changent de place. Ce n'eſt qu'en ce ſens qu'on doit entendre ce que je répéte ſouvent en cet ouvrage; qu'il eſt eſſentiel à tout corps d'occuper une place dans l'eſpace: que le mouvement n'eſt que l'éxiſtence du corps en différentes parties de l'eſpace ſucceſſivement &c,; je me ſuis accommodé ainſi aux ſuppoſitions ou aux expreſſions de ceux, dont je combats les ſentiments pour le faire avec plus de force, & tirer de ces ſuppoſitions mêmes, de quoi démontrer la fauſſeté de leurs principes.

XXXV. Idée de la matiere premiere.

L'idée de la matiere premiere, c'eſt l'idée de cette même étenduë en longueur, largeur & profondeur, conſidérée de plus, comme impénétrable & diviſible en parties parfaitement homogenes: dans cette vaſte étenduë qui conſtitue la matiere premiere, on peut donc concevoir comme une infinité de très petites particules, toutes diſtinctes les unes des autres, & de toutes ſortes de figures. On conçoit que ces particules peuvent devenir extrêmement dures ou cohérentes; quelque ſoit la cauſe de leur dureté; qui ſera, ſelon les différents ſyſtêmes, ou la compreſſion du reſte de la matiere, conſidérée dans un état de parfaite fluidité, ou les mouvements conſpirants, ſelon la penſée de M. Jean Bernouilli dans ſa nouvelle Phyſique celeſte; ou enfin, ſi l'on veut, une loi d'attraction; quoiqu'il ne paroiſſe pas que celle-ci puiſſe avoir lieu dans le ſyſtême du plein. Ces particules de différente figure, étant ainſi devenues extrêmement dures, pourront s'attacher & s'unir les unes aux autres, & former, par leurs divers arrangements, des corpuſcules eſſentiellement différents les uns des autres. Ces corpuſcules qui peuvent être auſſi d'une dureté à ne pouvoir être diviſés par aucune force naturelle que ce ſoit, ſeront donc autant de petits corps élementaires, dont l'aſſemblage formera les élements ſenſibles, tels que l'eau, le ſable, le limon, l'huile & tous les corps qu'il plaira aux Phyſiciens de regarder comme ſimples & élementaires. Enfin des différentes combinaiſons de

ces

ces corps élementaires entr'eux, on conçoit que naiſſent tous les corps mixtes, tels que les animaux, les végétaux &c. Ainſi tous les corps ſont compoſés d'une même ſubſtance, c'eſt-à-dire, de l'étenduë impénétrable en longueur, largeur & profondeur : malgré l'homogenéité de cette ſubſtance, ils différent eſſentiellement entr'eux, par les divers arrangements & la différente contexture des particules de cette ſubſtance homogene. L'or & l'argent ne différent que par la groſſeur, la figure, la liaiſon, la denſité des particules dont ils ſont compoſés. Mais ces particules ſont ſubſtantiellement de même nature.

Tel eſt le fondement de la Phyſique moderne, on ne peut reconnoître dans les corps une différence véritablement ſubſtantielle & indépendante des affections qu'on appelle méchaniques, ſans en revenir aux formes ſubſtantielles, ou à quelque choſe de ſemblable. C'eſt là pourtant où quelques nouveaux Philoſophes, dont les écrits ſont d'ailleurs ſi eſtimables par la politeſſe & le bon gout, voudroient encore nous ramener aujourd'hui.

M. de Voltaire dans ſon traité de Métaphyſique, qui a paru à la tête de ſes élements de la Philoſophie Neutonienne de l'édition de Londres 1741., eſt obligé de reconnoître que Neuton penſoit à peu près comme Deſcartes ſur la matiere premiere ; mais en même tems il a ſoin de faire remarquer que ce n'eſt pas le raiſonnement comme Deſcartes, mais une fauſſe expérience de Boyle, qui l'avoit conduit à ce ſentiment ; & que s'il n'eût pas été trompé, en croyant après Boyle, que l'eau ſe change en terre, il eſt à croire qu'il auroit penſé tout autrement ; „ puiſqu'il ne formoit jamais de „ jugement qui ne fût fondé ou ſur l'évidence des Mathé- „ matiques, ou ſur l'expérience. Pour moi, je trouve dans M. Neuton, le ſyſtême de la matiere premiere établi de telle ſorte, qu'il ne paroit pas que ce ſoit la ſeule expérience de Boyle qui l'y ait conduit, & qu'il eût dû par conſéquent rejetter ce ſyſtême, s'il étoit venu à découvrir la fauſſeté

de

de cette expérience. Mais quoiqu'il en ſoit, eſt-il bien décidé qu'on ne puiſſe former de jugement certain, qui ne ſoit fondé ſur l'évidence des Mathématiques ou ſur l'expérience? N'y a-t-il donc point d'autre principe qui puiſſe éclairer l'Eſprit, & le conduire de raiſonnement en raiſonnement dans la recherche des vérités, qui ſont hors de la ſphére des Mathématiques & de l'expérience? Si cela eſt, il ne faudra plus compter parmi les ſciences, ni la Métaphyſique, ni la Morale. Et cependant on a cru juſqu'ici que c'étoit à la Métaphyſique à répandre la lumiere juſques ſur les principes mêmes de la Géometrie. Mais voyons un peu s'il y a toujours bien de la juſteſſe dans les raiſonnements de ceux, qui ne veulent former de jugement qui ne ſoit fondé ou ſur l'évidence des Mathématiques, ou ſur l'expérience.

XXXVI. Premiere objection contre la matiere premiere, qu'on ne peut s'en former aucune idée.

„ Qu'eſt ce qu'une matiere premiere, dit M. de Voltaire; „ qui n'eſt rien des choſes de ce monde, & qui les produit „ toutes? C'eſt une choſe dont je ne puis avoir aucune idée, „ & que par conſéquent je ne dois point admettre. Il eſt „ bien vrai que je puis me former en général, l'idée d'une „ ſubſtance étenduë, impénétrable & figurable, ſans déter- „ miner ma penſée où à du ſable, où à du limon, où à de „ l'or &c.; mais cependant ou cette matiere eſt réellement „ quelqu'une de ces choſes, ou elle n'eſt rien du tout. De „ même je puis penſer à un triangle en général, ſans m'ar- „ rêter au triangle équilateral, au ſcalene, à l'iſoſcele. „ Mais il faut pourtant qu'un triangle qui éxiſte, ſoit l'un „ de ceux-là. Cette idée ſeule bien peſée, ſuffit peut-être pour „ détruire l'opinion d'une matiere premiere.

XXXVII. Réponſe.

On ne doit pas dire que la matiere premiere ne ſoit rien des choſes de ce monde, elle eſt au contraire toutes les choſes de ce monde; j'entends du monde corporel, puiſque tous les corps ſont compoſés de cette matiere premiere; qu'ils ne ſont que des maſſes de cette matiere, qui ne différent entr'elles que par les divers arrangements de leurs parties. Cette matiere premiere pourroit même éxiſter actuellement

ſans

ſans être ni ſable, ni or, ni limon &c. : alors ce ſeroit, comme le dit fort bien M. de Gamaches, ce que les Philoſophes entendent communément par le nom d'eſpace, mais un eſpace doué de toutes les propriétés qui lui conviennent eſſentiellement, comme à une choſe poſitivement étenduë, c'eſt-à-dire un eſpace impénétrable, & diviſible en parties parfaitement homogenes. La comparaiſon que fait M. de Voltaire entre une telle étenduë en général, & un triangle en général n'eſt pas juſte. L'équivoque de ce terme, *en général* lui a impoſé. L'idée du triangle en général eſt une idée abſtraite : l'idée de la matiere en général, ou de la matiere premiere n'eſt pas une idée abſtraite, mais l'idée d'une matiere homogene & réelle, dont tous les corps ſont compoſés. Il en eſt de la matiere premiere par rapport à l'or, au ſable, au limon &c., comme de l'idée du fer par rapport à une horloge, à une ſerrure, à une ſcie, à un coffre &c. le fer eſt comme la matiere premiere de ces ouvrages de l'art. Le fer en un ſens n'eſt ni une horloge, ni une ſerrure, ni une ſcie &c., & en un autre ſens, il eſt toutes ces choſes; car ces différentes choſes ne ſont que le fer même arrangé d'une telle ou telle façon. Tous les corps naturels ne ſont que les ouvrages de l'art, ou de la ſageſſe du Créateur agiſſant ſur la matiere. C'eſt en ce ſens que Platon a défini la nature: *Ars Dei in materia*. C'eſt en façonnant les différentes parties de la matiere homogene ſelon les deſſeins de ſa ſageſſe, que le Divin Ouvrier en a tiré toutes les productions de la nature. Et cela ſoit qu'il ait créé premierement la matiere dans cet état de parfaite homogenéité, & qu'enſuite il en ait arrangé les différentes parties, ſelon qu'il a jugé à propos, ſoit qu'il l'ait créée toute partagée en différents amas, & avec ces divers arrangements qui conſtituent les différents corps. Car l'un & l'autre lui étoit égal. Tout ainſi qu'on conçoit qu'en voulant créer une horloge, il auroit pu commencer par créer la matiere, dont il auroit voulu qu'elle fût compoſée, & lui donner enſuite l'arrangement convenable pour

en faire une horloge ; ou bien créer tout d'un coup cette matiere dans l'arrangement qu'elle doit avoir pour conſtituer une horloge.

L'Illuſtre Auteur du ſpectacle de la nature dans ſon hiſtoire de la Phyſique expérimentale, Entretien VIII. trouve *admirables* les Philoſophes, qui admettent une matiere premiere (ce ſont pourtant de ſon aveu tous les Philoſophes qui ont jamais été) *de chercher l'analyſe de l'or, & de le réduire en ſes principes pour les pouſſer juſqu'à la matiere premiere. Autant vaudroit, ajoute-t-il, analyſer des fleurs au fourneau des Chymiſtes dans l'eſpérance de trouver en derniere décompoſition une fleur en général au fond du récipient.* Quelque brillante que ſoit cette comparaiſon d'une fleur en général avec la matiere premiere, on ſent bien qu'elle n'eſt pas plus juſte que celle que M. de Voltaire a tirée du triangle en général : & la même réponſe peut bien ſuffire pour détruire l'impreſſion, que ces ſortes de traits ſont ordinairement dans l'eſprit des Lecteurs, qui pour la plupart ſont plus frapés de ce qui éblouit l'imagination, que de ce qui éclaire l'entendement.

XXXVIII. Seconde objection; qu'en remuant au hazard la matiere on en pourroit former des corps organiſés.

„ 2. Dit M. de Voltaire, ſi la matiere quelconque miſe en „ mouvement ſuffiſoit pour produire ce que nous voyons ſur „ la terre, il n'y auroit aucune raiſon pour laquelle de la „ pouſſiere bien remuée dans un tonneau, ne pourroit pro- „ duire des hommes & des arbres, ni pourquoi un champ „ ſemé de bled, ne pourroit pas produire des Baleines & des „ Ecreviſſes au lieu de froment.

XXXIX. Réponſe.

Tous les ouvrages de l'art, quelques merveilleux qu'ils ſoient, ne s'éxécutent pourtant qu'avec de la matiere & du mouvement. C'eſt par le mouvement qu'un ouvrier coupe & retranche les parties ſuperflues d'une maſſe de matiere, pour en faire les piéces qui doivent compoſer ſa machine ; & c'eſt par le mouvement qu'il les aſſemble dans la juſte diſpoſition, où elles doivent être pour former un ſeul tout, qui réponde à l'unité du deſſein qui a reglé ſon action. Cette vérité ſuppoſée, ſi un homme qui n'auroit d'autre idée

de

de la conſtruction de ces machines ingénieuſes, qui malgré leur ſimplicité, ne laiſſent pas que de renfermer un nombre prodigieux de parties, dont la liaiſon réciproque plus admirable encore que la ſtructure de chacune en particulier, ne pourroit être devinées que très difficilement par un habile Méchanicien, qui les verroit deſaſſemblées & diſperſées confuſément ſur une table: tels que ſont, par exemple, les Tableaux mouvants du fameux Pere Sebaſtien, qui a ſu imiter, ſelon la judicieuſe remarque de M. Fontenelle, d'aſſez près le Méchaniſme des Animaux par l'art merveilleux de réduire en un petit eſpace un grand nombre d'organes, qui produiſent de grands effets; ſi, dis-je, un homme qui n'auroit d'autre idée de la conſtruction, ſinon qu'elle eſt compoſée d'une certaine matiere arrangée par le moyen du mouvement, s'aviſât ſérieuſement de prendre une certaine quantité de cette matiere, de la couper, de la remuer & d'en aſſembler au hazard les différentes parties, dans l'eſpérance de rencontrer enfin une conſtruction parfaitement ſemblable à celle d'un tableau mouvant du P. Sebaſtien, que devroit-on penſer de la conduite de cet homme? Or peut-on s'imaginer qu'il fût plus aiſé de rencontrer la conſtruction d'un arbre ou d'un cheval, en remuant de la pouſſiere dans un tonneau? M. de Voltaire avoue dans ce même chapitre que les mêmes ſels, les mêmes ſoufres, en un mot les mêmes Elements qui forment le bled par un certain arrangement, forment auſſi, mais par un autre arrangement, notre ſang, nos chairs, & tout ce que nous ſommes quant au corps. Qu'il diſe donc pourquoi une certaine quantité de ces ſels, de ces ſoufres &c. en un mot une certaine quantité de farine bien remuée dans un tonneau,ne produiroit pas le ſang & les chairs d'un animal? Mais qui ne voit que ſi pour éxécuter les ouvrages de l'art, le mouvement qu'on imprime à la matiere ne doit pas être un mouvement quelconque, un mouvement aveugle, mais qu'il doit être reglé & meſuré ſelon certaines loix, qui portent toujours le caractere d'une intelligence plus

ou moins étenduë; les ouvrages de la nature infiniment supérieurs aux ouvrages de l'art par le nombre, la varieté, la délicateſſe, & la préciſion de leurs parties, par cette infinité de combinaiſons & de rapports des unes avec les autres, qui ſe réduiſent enfin à l'unité la plus juſte & la plus reguliére, ne peuvent donc être formés que par le moyen d'un mouvement reglé ſur des loix qui portent le caractére d'une ſageſſe abſolument infinie.

XL. Que la détermination des eſpeces s'accorde parfaitement avec l'idée d'une matiere premiere & homogene.

„ Quand donc M. de Voltaire ajoute que puiſqu' aucun „ mouvement, aucun art n'a jamais pu faire venir des poiſ„ ſons au lieu de bled dans un champ, ni des neſles au „ lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis, ni des ro„ ſes au haut d'un chêne, ni des ſoles dans une ruche „ d'abeilles &c.; on en doit conclure que toutes les eſpeces „ ont été déterminées par le Maître du monde, qu'il y a „ autant de deſſeins différents qu'il y a d'eſpeces différentes, „ & que de la matiere & du mouvement il ne naîtroit „ qu'un cahos éternel ſans ces deſſeins; tout ce qu'il dit là eſt vrai, mais tout auſſi s'accorde parfaitement avec nos principes ſur la matiere premiere & le mouvement. Quand nous diſons que tous les corps ſont compoſés d'une même matiere, & qu'ils ne différent entr' eux que par les divers arrangements des parties de cette matiere, nous ne prétendons pas qu'un mouvement aveugle ſoit la cauſe efficiente de ces divers arrangements. Bien loin de-là, nous ne reconnoiſſons aucune efficience proprement dite dans le mouvement: nous ne le regardons que comme une paſſion dans la matiere; & comme nous penſons qu'il n'y a que celui qui donne & conſerve l'Etre à la matiere, qui puiſſe lui imprimer le mouvement: nous croyons auſſi que cet Etre infiniment puiſſant & infiniment ſage regle tous les mouvements, & tous les arrangements qu'il donne à la matiere ſur les deſſeins éternels de ſa ſageſſe. J'avoue que dès le commencement du monde, Dieu a déterminé ſur autant de deſſeins & de plans particuliers, ſelon notre maniere de concevoir,

l'orga-

l'organiſation particuliere de toutes les eſpeces d'animaux & de plantes, dont il a voulu enrichir & parer la nature ; mais puiſque M. de Voltaire convient que les mêmes Elements différemment arrangés dans le bled & dans notre corps forment l'un & l'autre, il faut auſſi qu'il convienne que les germes de tous les animaux & de tous les végétaux, qui contiennent leurs corps déja tous formés & organiſés, ſont compoſés de ces mêmes Elements ſeulement arrangés d'une maniere un peu différente dans les uns & dans les autres. De-là il ſuit que quoique tous ces germes ſoient formés d'une même matiere, cependant leur contexture particuliere, la conformation & la diſpoſition déterminées de leurs fibres & de leurs vaiſſeaux, eſt une cauſe très-ſuffiſante pour faire qu'ils ne puiſſent croitre, & ſe développer que d'une maniere déterminée, & qu'ainſi la ſeule difference de l'arrangement, que le Créateur a miſe entre les différentes parties de la matiere, fera toujours qu'on ne verra jamais croitre des poiſſons au lieu de bled dans un champ, ni des roſes au haut d'un chêne, ni des neſles au lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis &c.

XLI. Troiſiéme objection contre la matiere premiere : que les Elements ont chacun leur nature propre & invariable.

Mais au moins, repliquera-t-on, ces Elements dont les végétaux & les Animaux ſont compoſés, ces Etres primitifs qui ne ſe décompoſent jamais, dont on ne peut tirer que leurs propres parties plus attenuées, de tels Elements ne peuvent être formés d'une ſeule matiere homogene : il faut que chacun ait ſa nature propre & invariable. L'expérience même confirme ce ſentiment, puiſque le ſel n'a jamais pu être changé en ſoufre, l'eau en terre, l'air en feu, l'or en ſable &c., donc ces natures ſont chacune à elles-mêmes leur matiere premiere. Tel eſt le dernier argument de M. de Voltaire, & telle eſt auſſi la preuve, ſur laquelle l'Auteur du ſpectacle de la nature inſiſte davantage pour appuyer le même ſentiment.

XLII. Réponſe.

Sans entrer ici dans des détails de Phyſique & de Chymie, par leſquels on pourroit peut-être fort bien prouver que

tous

tous ces prétendus Elements ne ſont ni ſi ſimples, ni ſi invariables qu'on les ſuppoſe; pour répondre ſolidement à l'objection propoſée, il n'eſt beſoin que d'écarter toute équivoque de l'état de la queſtion. Si l'on prétend que les Elements, quels qu'ils ſoient, ſont ſortis tous formés de la main de Dieu, & que de la maniere, dont il les a formés, il n'y a dans la nature aucune force capable de les décompoſer, & de les réduire en d'autres principes; c'eſt ce que nous n'aurons pas difficulté d'accorder; mais auſſi ce n'eſt pas de quoi il s'agit. La queſtion eſt de ſavoir, ſi ces Elements ſont tous réellement formés d'une même matiere homogene; de ſorte qu'une maſſule élementaire d'or, par exemple, ne différe d'une maſſule élementaire d'eau, que par les divers arrangements des plus petites particules, dont ces maſſules ſont compoſées. Je dis ceci dans la ſuppoſition de la diviſibilité de la matiere à l'infini, que je regarde comme une vérité démontrée. Mais quand même on voudroit ſuppoſer, que les particules élementaires ſont autant d'atômes indiviſibles, on en pourroit conclure tout au plus, que ces atômes différent eſſentiellement par leur figure, mais non jamais par leur ſubſtance. Revenant donc à la ſuppoſition de la diviſibilité de la matiere à l'infini, il eſt évident, que quand on dit que les particules élementaires, les globules de l'eau, par exemple, ſont parfaitement ſolides; on ne doit pas entendre par cette ſolidité, ou plutôt par cette dureté parfaite une indiviſibilité abſolue, mais ſeulement une très-grande force de cohéſion, qui empêche que les parties, dont ces globules ſont compoſés, ne puiſſent être diviſées par l'action des corps qui les environnent. De là il ſuit évidemment qu'il n'y a pas contradiction que ces globules ne puſſent changer de figure, ſi Dieu le vouloit. D'un autre côté il eſt clair, que ſi par la volonté de Dieu les globules de l'eau de ſphériques qu'ils ſont, devenoient cubiques, ils ne pourroient plus former par leur aſſemblage un corps ſenſible, tel que l'eau, mais un autre corps doué de qualités ſenſibles

tout-

tout-à-fait différentes : ce ſeroit un corps conſiſtant, opaque, d'une denſité, & par conſéquent d'une gravité ſpécifique différente de celle de l'eau : il en eſt de même des maſſules élementaires de l'or. Si Dieu leur faiſoit changer de figure, il eſt évident que le corps qui en réſulteroit ne pourroit conſerver les mêmes qualités ſenſibles que nous remarquons dans l'or ; il y auroit du changement dans ſa denſité, dans ſa couleur, dans ſa fléxibilité, dans ſa fixité ; puiſque de telles qualités dépendent eſſentiellement de la groſſeur, de la configuration, & de la liaiſon des particules, dont l'or eſt actuellement compoſé. Ce ſeroit donc un corps d'une nature tout-à-fait différente de celle de l'or. Par là on voit que les Elements pourroient abſolument changer de nature ; & que quand on dit qu'ils ſont naturellement invariables & indéſtructibles, on ne doit pas entendre qu'ils ſoient tels eſſentiellement, mais ſeulement par l'inſtitution de l'Auteur de la nature.

C'eſt donc pouſſer la choſe un peu loin, que de dire avec M. de Voltaire „ que pour que les parties primitives de ſel „ ſe changent en parties primitives d'or, il faut deux cho- „ ſes, anéantir ces élements de ſel, & créer des élements „ de l'or. Puiſque l'on conçoit aiſément qu'en changeant la configuration intérieure des particules compoſantes les parties primitives de l'or & du ſel, Dieu changeroit auſſi la nature de ces parties primitives ; & qu'ainſi, puiſque la nature de ces parties primitives dépend de la configuration des petites particules, dont elles ſont compoſées, Dieu pourroit ſans doute changer un élement de ſel en un élement de l'or, en donnant aux particules de celui-là, le même arrangement, qui conſtitue la nature de celui-ci.

XLIII. Contradiction de M. de Voltaire.

Une marque certaine qu'il y a de l'excés à prétendre, que la tranſmutation d'un élement en un autre élement ſoit abſolument impoſſible ; c'eſt qu'une telle prétention a conduit M. Voltaire juſqu'à ſoutenir encore que „ puiſque dans la „ conſtitution préſente de cet Univers, l'élement qui ſert à faire

„ faire un homme, ſoit changé en l'élement d'un arbre ou „ d'une pierre, il faudroit pour faire un élement de pierre „ à la place d'un élement d'homme, anéantir un de ces „ élements, & en créer un autre à ſa place; & cela ſans ſonger qu'un peu auparavant il avoit dit, que les mêmes élements qui forment le bled, forment auſſi par un différent aſſemblage le corps de l'homme. On auroit beau dire, pour juſtifier ſa propoſition, qu'il ne parle que de la conſtitution préſente de cet Univers, une telle limitation ne peut faire ici aucun ſens raiſonnable. Car où il entend par cette conſtitution les loix établies dans la nature; & en ce ſens quoiqu'il ſoit vrai que la tranſmutation d'un élement en un autre élement ſoit naturellement impoſſible, il ne s'enſuit pas de là, que pour changer un élement en un autre élement, il falût anéantir l'un, & créer l'autre en ſa place; puiſqu'une telle voie ſeroit auſſi extraordinaire, & auſſi contraire à la conſtitution préſente de cet Univers, que celle de changer la configuration intérieure de ces élements: ou bien il entend par la conſtitution préſente de cet Univers, la nature & l'eſſence de la matiere, telle qu'elle a été créée; & en ce ſens la propoſition eſt abſolument fauſſe, puiſqu'à ne conſidérer que l'eſſence de la matiere indépendamment des loix établies, la tranſmutation de l'or en ſel n'eſt pas plus impoſſible, que la tranſmutation du bled en la chair d'un animal.

XLIV. Concluſion de ce diſcours: que tous les hommes ont la même idée de la ſubſtance des corps.

Nous avons donc prouvé juſqu'ici, que toutes les propriétés de la matiere ſe déduiſent de l'idée de l'étenduë; & on a vu que les principes mêmes de M. Locke, nous ont fourni des preuves convaincantes de cette déduction, & des réponſes aux difficultés, qui en détournant l'attention de l'Eſprit auroient pu la rendre douteuſe. Or cela ne fait-il pas voir clairement, que M. Locke n'a pas une autre idée que le P. Malebranche de la ſubſtance de la matiere, quoiqu'il en juge différemment. Car premierement M. Locke, & tous les hommes doivent avoir la même idée de l'étenduë; puiſque ſelon lui, l'idée de l'étenduë eſt une idée ſimple, par rapport

à la-

à laquelle l'Eſprit eſt paſſif, & qui doit être par conſéquent la même dans tous les Eſprits.

2. On a montré par les principes mêmes de M. Locke, qu'entre l'idée de l'étenduë, & celle de l'impénétrabilité, il y a une connéxion néceſſaire & ſi évidente, que l'Eſprit en a une perception immédiate & intuitive. Or M. Locke avoue que la ſolidité ajoutée à l'étenduë, fait la ſubſtance du corps.

3. On a fait voir, que la diſtinction des parties, leur figure, leur mobilité, & leur diviſibilité découlent néceſſairement de l'idée d'une étenduë impénétrable, & M. Locke en tombe d'accord.

4. On a fait voir auſſi, & M. Locke le dit expreſſément, que les qualités ſecondes des corps dépendent entiérement des différentes déterminations des qualités premieres, c'eſt-à-dire, de la groſſeur, de la figure, de la liaiſon du mouvement des parties étenduës & ſolides, dont ils ſont compoſés.

M. Locke voit donc, auſſi-bien que le P. Malebranche, que l'étenduë eſt le ſoutien de toutes les qualités premieres & ſecondes, que nous obſervons dans les corps; & tout homme qui voudra y apporter quelque attention, ne pourra manquer d'en voir autant. Or qu'eſt-ce que la ſubſtance des corps, ſinon le ſujet des qualités que nous y remarquons, leſquelles qualités n'éxiſtent que par l'éxiſtence de ce ſujet, puiſqu'elles ne ſont que des manieres d'Etre, ou des modes de ſon éxiſtence. Or il eſt clair que l'impénétrabilité, la figure, la diviſibilité &c. ne peuvent éxiſter que dans l'étenduë. L'étenduë donc, en tant qu'elle éxiſte avec ces modes ou manieres d'Etre, qui en ſont inſéparables, eſt la ſubſtance du corps; & conſidérée abſtractivement en elle-même, elle en eſt l'eſſence; parceque c'eſt cette premiere choſe que nous concevons dans les corps, & qui eſt la ſource de toutes leurs propriétés.

Voici enfin une preuve que l'étenduë ne peut être la propriété d'une autre ſubſtance plus occulte, à laquelle on voudroit

XLV. Démonſtration, que l'étenduë ne peut

être une propriété de quelque substance occulte.

droit bien savoir ce qui manque pour être une véritable démonstration. Toute propriété est un mode de sa substance, c'est-à-dire, qu'elle est la substance même, en tant que modifiée, ou éxistante d'une certaine maniere. Donc on ne peut avoir une idée claire d'une propriété, qu'on n'ait une idée claire de sa substance; puisque l'idée de la propriété renferme nécessairement l'idée de la substance dont elle est un mode, & que même elle n'est que l'idée de la substance, en tant qu'éxistante d'une certaine façon. Or nous avons une idée claire de l'étenduë; puisque c'est une idée simple, qui représente clairement à tous les hommes le même objet; je veux dire, une dimension en longueur, largeur & profondeur; & qu'une telle idée est l'objet de la Géometrie, qui est la plus claire de toutes les sciences. Donc si l'étenduë étoit la propriété d'une autre substance, cette substance ne pourroit être occulte, comme on le suppose; mais elle devroit être connue aussi évidemment que l'étenduë; puisque l'étenduë ne seroit que cette substance même. Ceux-là donc font une supposition visiblement absurde, qui prétendent que la substance de la matiere est un certain sujet incompréhensible, dont l'étenduë n'est qu'une propriété.

XLVI. Que ceux, qui défendent cette substance occulte, ne jugent pas selon leurs idées.

En un mot M. Locke, & tous les Philosophes, qui refusent de reconnoître l'étenduë comme une véritable substance, raisonnent sur l'essence du corps à peu près, comme quelques Aristoteliciens sur l'essence des modes, de la rondeur, par exemple; un Aristotelicien voit aussi-bien qu'un autre homme, qu'en disposant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence soient toutes également éloignées de celle qui est au milieu, il en résulte essentiellement la rondeur dans ce corps: il voit donc évidemment que la rondeur n'est qu'une disposition de parties, & que cette disposition n'est pas différente des parties ainsi disposées. Il apperçoit donc évidemment ce que c'est que la rondeur, il en voit l'essence de la maniere la plus claire & la plus distincte. Cependant malgré cette évidence, il lui plait de juger

que

que la rondeur eſt toute autre choſe; que c'eſt une entité réellement diſtinguée & ſéparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées que les autres Philoſophes. Non ſans doute: il prouve ſeulement qu'un tel Philoſophe ne juge pas ſelon ce qu'il voit. C'eſt ce que font ceux, qui ne peuvent s'empêcher de voir que l'étenduë eſt ce que l'on conçoit de premier dans le corps, cette choſe d'où découlent toutes ſes propriétés; cette choſe en un mot, par laquelle on conçoit qu'un corps, comme une pierre, a ſon éxiſtence propre, & qui malgré cela veulent recourir à des ſujets occultes & incompréhenſibles pour en faire la ſubſtance des corps.

Il eſt donc démontré, que c'eſt dans l'étenduë impénétrable que conſiſte la ſubſtance de la matiere, & que par conſéquent les corps ne peuvent avoir d'autres facultés ou qualités, que celles qui réſultent de la figure & du mouvement des parties de cette étenduë impénétrable, dont ils ſont compoſés. Il a de plus été démontré, que la faculté de penſer ne peut conſiſter dans aucun arrangement, ou mouvement des parties de la matiere; puiſque ce ne ſont que des rapports de diſtance, qui n'ajoutent aucune perfection intrinſeque à la matiere. Il paroit donc qu'on ne ſauroit ſolidement établir les principes, ſur leſquels M. Locke a fondé ſa demonſtration de l'immaterialité de Dieu, qu'il n'en réſulte une démonſtration invincible de l'immaterialité de toute ſubſtance penſante.

CINQUIEME PARTIE.

Examen des raisons, sur lesquelles M. Locke appuie son doute touchant l'immaterialité de l'Ame.

SECTION PREMIERE.

I. Exposition du célèbre doute de M. Locke sur la materialité de l'Ame.

C'Est au Chap. 3. du Liv. 4., où il traite de l'étenduë de la connoissance humaine, que M. Locke propose son fameux doute sur l'immaterialité de l'Ame. Après avoir établi que l'étenduë de notre connoissance, est non seulement au dessous de la réalité des choses, mais qu'elle ne répond pas même à l'étenduë de nos propres idées; parceque n'en connoissant pas tous les rapports, il nous est impossible de résoudre toutes les questions, qu'on peut faire sur chacune de ces idées, il en apporte deux exemples, l'un tiré de la Géometrie, l'autre de la Métaphysique. „ Nous avons, dit-il, des idées d'un quarré, d'un cercle, „ & de ce qu'emporte égalité; cependant nous ne serons „ peut-être jamais capables de trouver un cercle égal à un „ quarré, & de savoir certainement s'il y en a. Nous avons „ des idées de la matiere & de la pensée; mais peut-être „ ne serons-nous jamais capables de connoitre, *si un Etre* „ *purement materiel pense ou non*, par la raison qu'il nous „ est impossible de découvrir par la contemplation de nos „ propres idées, sans révelation, si Dieu n'a point donné „ à quelques amas de matiere disposés, comme il le trouve „ à propos, la puissance d'appercevoir & de penser; ou s'il „ a joint & uni à la matiere ainsi disposée, une substance „ immaterielle qui pense. *Car par rapport à nos notions, il* „ *ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir, que Dieu peut,* „ *s'il lui plait, ajouter à notre idée de la matiere la faculté* „ *de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre sub-* „ *stance avec la faculté de penser*; puisque nous ignorons

„ en

„ en quoi conſiſte la penſée, & à quelle eſpece de ſub-
„ ſtance cet Etre Tout-puiſſant a trouvé à propos d'accor-
„ der cette puiſſance, qui ne ſauroit être dans aucun Etre
„ créé, qu'en vertu du bon plaiſir & de la bonté du Créa-
„ teur. Je ne vois pas quelle contradiction il y a, que Dieu
„ cet Etre Penſant, Eternel, & Tout-Puiſſant donne, s'il
„ veut, quelques degrés de ſentiment, de perception & de
„ penſée à certains amas de matiere créée & inſenſible, qu'il
„ joint enſemble, comme il le trouve à propos; quoique j'aie
„ prouvé, ſi je ne me trompe, l. 4. c. 10. que c'eſt une parfaite
„ contradiction de ſuppoſer que la matiere, qui de ſa nature
„ eſt évidemment deſtituée de ſentiment & de penſée, puiſſe
„ être ce premier Etre penſant qui éxiſte de toute éternité.

II. Qu'un tel doute renverſe les principes de ſa démonſtration de l'immaterialité de Dieu.

On a déja vu que la démonſtration de M. Locke, que la matiere ne ſauroit être le premier Etre penſant, eſt toute fondée ſur ce principe, que la ſimple ou pure matiere n'eſt que de l'étenduë ſolide, incapable de ſe donner le mouvement, quand elle eſt une fois en repos, & dont les parties ayant reçû le mouvement ne peuvent que ſe heurter, ſe diviſer, & rien de plus; de ſorte qu'il eſt autant impoſſible, que la matiere avec le mouvement puiſſe produire la penſée, qu'il l'eſt, que le néant produiſe la matiere; parcequ'il faudroit pour cela que l'arrangement, c'eſt-à-dire, la juxtapoſition ou relation locale des parties ſolides de la matiere devînt une penſée, *ce qui eſt la choſe du monde la plus abſurde*. Voila ce que M. Locke admet, & ſuppoſe comme évident par la contemplation de nos propres idées.

Puis donc que l'Etre, ou la réalité du ſentiment de la perception & de la penſée, n'eſt point contenu dans la ſimple & pure matiere; pour donner à la matiere quelques degrés de ſentiment, de perception & de penſée, il faut abſolument que Dieu lui ajoute quelques degrés d'Etre & de réalité de plus que ce qu'elle en a par ſa propre nature, d'où il ſuit évidemment qu'un Etre *purement materiel* ne peut penſer; puiſque de l'aveu de M. Locke, il ne peut

acquérir

acquérir la penſée par le ſimple arrangement des parties ſolides de la matiere, mais ſeulement par l'addition de quelques nouveaux degrés d'Etre, leſquels n'étant point contenus dans la pure matiere, font qu'un Etre materiel auquel ils ſont ajoutés, ne peut, ni ne doit plus être conſidéré comme un Etre purement materiel.

III. La réalité de la penſée ajoutée à la matiere, devroit être une ſubſtance.

En ſecond lieu, il eſt évident par la contemplation de nos propres idées, que tout Etre qui a ſon éxiſtence & ſa réalité propre diſtinguée de l'éxiſtence, & de la réalité d'un autre Etre, eſt une ſubſtance qui ne peut appartenir à un autre Etre, comme faculté ou mode de cet Etre : c'eſt par là que nous connoiſſons qu'un caillou poſé ſur une planche eſt une ſubſtance diſtinguée de cette planche, & qu'il ſeroit de la derniere abſurdité de penſer que le caillou fût une faculté ou propriété de la planche, ou la planche, une faculté ou propriété du caillou.

Puis donc que la faculté de penſer, de l'aveu de M. Locke ne peut être tirée du ſein de la matiere, ni produite par l'arrangement de ſes parties; il faudroit pour l'ajouter à la matiere, que Dieu la créât de rien, comme il a créé la matiere même au commencement du Monde; & comme l'éxiſtence eſt l'effet de la création, il faut que tout Etre que Dieu crée ſéparément d'un autre Etre, ait auſſi ſon éxiſtence propre diſtinguée de celle de cet autre Etre. Ainſi la faculté de penſer produite dans la matiere, comme on le ſuppoſe, par une création diſtinguée de la création de la matiere, aura ſon éxiſtence propre diſtinguée de celle de la matiere; elle ſera par conſéquent une ſubſtance diſtinguée de la matiere, & ne pourra plus en être une faculté ou propriété.

IV. La faculté de penſer ajoutée à la matiere, ſi elle n'eſt pas une ſubſtance; doit être un accident péripatéticien.

En troiſiéme lieu, ou que M. Locke convient que les facultés d'un ſujet, ne ſont que des modifications de ce ſujet, qui n'ont aucune réalité diſtinguée de celle du ſujet, comme nous le connoiſſons évidemment par la contemplation de nos propres idées; & alors il doit auſſi convenir que la matiere

ne

ne peut avoir d'autres facultés que celles qui dépendent de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la contexture de ſes parties ſolides, qui ſont, ſelon M. Locke, les qualités premieres de la matiere, d'où dérivent toutes ſes autres qualités ou facultés : & comme de ſon aveu la faculté de penſer ne dépend aucunement de ces qualités premieres de la matiere, il s'enſuivra évidemment contre lui, que la faculté de penſer ne peut jamais devenir une faculté de la matiere : ou que M. Locke reconnoit que les facultés d'un ſujet ſont des Etres diſtingués réellement de ce ſujet, & pour lors il revient aux formes ſubſtantielles & aux accidents de l'école, qu'il rejette ailleurs avec tant de mépris comme de pures chimeres; & il devra par conſéquent reconnoître contre ſes propres déciſions, que les deux facultés de l'Ame, qu'on appelle entendement & volonté, ſont des Etres diſtingués réellement de l'Ame; & que Dieu pourroit détacher ces deux facultés de ſa propre Ame, pour ajouter p. e. la faculté, ou l'Etre de ſon entendement à ſon chapeau, & la faculté ou l'Etre de ſa volonté, à ſon épée.

En quatriéme lieu, on ne peut comprendre pourquoi M. Locke, parlant de la faculté de penſer que Dieu peut ajouter à la matiere, ne dit pas abſolument que Dieu peut l'ajouter à tout amas de matiere, mais ſeulement à certains amas de matiere diſpoſés, comme il le trouve à propos; car puiſque l'arrangement des parties de la matiere ne peut aucunement contribuer à la penſée, & qu'il faut que cette faculté lui ſoit ajoutée d'ailleurs; tout amas de matiere, quelque diſpoſition de parties qu'on lui attribue, eſt également capable, ou pour mieux dire, également incapable de recevoir une telle faculté.

V. Qu'on ne ſauroit comprendre pourquoi M. Locke é ige une certaine diſpo ⁻ tion dans l'amas de matiere auquel Dieu pourroit ajouter la faculté de penſer.

De tout cela, il ſuit évidemment qu'il y a non ſeulement une contradiction manifeſte, mais encore un paradoxe inſoutenable en cette propoſition de M. Locke : *Qu'il ne nous eſt pas plus mal-aiſé de concevoir que Dieu peut ajouter à notre idée de la matiere la faculté de penſer, que de comprendre qu'il*

VI. Cõtradiction & paradoxe inſoutenable de M. Locke dans ſon doute ſur la materialité de l'Ame.

qu'il y joigne une autre ſubſtance qui penſe. Car, ou l'on entend par le mot de faculte un mode ou un rapport qui nait de la conſtitution intérieure de la ſubſtance, ainſi que M. Locke le dit quelque part; & alors il eſt clair que la matiere ne peut avoir de facultés, que celles qui naiſſent de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, & que comme il eſt impoſſible que la faculté de penſer ſoit un effet, & une détermination de ces ſortes de qualités de la matiere, il eſt auſſi impoſſible que la matiere puiſſe jamais avoir la faculté de penſer: ou l'on entend par faculté, un Etre diſtingué de ſon ſujet, & alors outre que l'on confond l'idée de la ſubſtance avec l'idée de ſes facultés, on retombe dans les formes & les accidents de l'école, que ſelon M. Locke, il eſt non ſeulement mal-aiſé, mais abſolument impoſſible de concevoir. Au lieu que rien n'eſt plus facile que de concevoir, que Dieu joigne à la matiere une ſubſtance qui penſe; en ce ſens qu'il établiſſe par un rapport réciproque les mouvements de la matiere, cauſes occaſionnelles des penſées dont il affecte l'Ame, & les penſées & volontés de l'Ame, cauſes occaſionnelles des mouvements qu'il produit dans le corps. On auroit beau ſe récrier qu'il n'eſt pas démontré que l'union de l'Ame & du corps dans l'homme ne conſiſte que dans un tel rapport réciproque. Sans entrer dans cet examen, il nous ſuffit ici qu'on ne puiſſe nous conteſter ces deux choſes, l'une qu'on peut aiſément concevoir une telle union du moins comme poſſible, l'autre qu'une telle union ſuppoſée, il y auroit entre l'Ame & le corps cette même communication de penſées & de mouvements, que nous y obſervons; cela, dis-je, ſuffit pour faire ſentir l'extravagance de cette propoſition de M. Locke: qu'il ne nous eſt pas plus mal-aiſé de concevoir que Dieu ajoute à la matiere la faculté de penſer, qu'il n'eſt aiſé de concevoir qu'il y joigne une ſubſtance douée de la faculté de penſer.

SECTION

SECTION SECONDE

Des Cauſes occaſionnelles.

CEtte même maniere d'entendre & d'expliquer l'union de l'Ame avec le corps ruine auſſi entiérement la preuve, que M. Locke apporte pour juſtifier la propoſition que nous venons de réfuter, puiſqu'elle n'eſt appuiée que ſur cette fauſſe ſuppoſition, dont nous avons déja démontré l'abſurdité par ſes propres principes, v. ci-deſſus p. 1. que le corps produit des ſenſations dans l'Ame, non comme cauſe purement occaſionnelle, mais comme cauſe vraiment efficiente par une action immédiate ſur l'Ame, qui ſoit l'effet & la ſuite d'un vrai pouvoir actif, & d'une vraie vertu qui ſoit en lui. Voici ſes paroles: „ Le corps, autant que nous pouvons le con-
„ cevoir, n'eſt capable que de fraper & d'affecter un corps,
„ & le mouvement ne peut produire autre choſe que du mou-
„ vement, ſi nous nous en rapportons à tout ce que nos
„ idées nous peuvent fournir ſur ce ſujet; de ſorte que lorſ-
„ que nous convenons que le corps produit le plaiſir ou la
„ douleur, ou bien l'idée d'une couleur ou d'un ſon, nous
„ ſommes obligés d'abandonner notre raiſon, d'aller au de là
„ de nos propres idées, & d'attribuer cette production au
„ ſeul bon plaiſir de notre Créateur. Or puiſque nous ſom-
„ mes contraints de reconnoître que Dieu a communiqué au
„ mouvement des effets, que nous ne pouvons jamais com-
„ prendre que le mouvement ſoit capable de produire, quelle
„ raiſon avons nous de conclure qu'il ne pourroit pas or-
„ donner que ces effets ſoient produits dans un ſujet, que
„ nous ne ſaurions concevoir capable de les produire, auſſi-
„ bien que dans un ſujet, ſur lequel nous ne ſaurions com-
„ prendre que le mouvement de la matiere puiſſe opérer en
„ aucune maniere.

I. Pour juſtifier ſon doute ſur la materialité de l'Ame, M. Locke ſuppoſe dans le corps une véritable puiſſance d'agir ſur l'Eſprit.

Je connois qu'on eſt obligé d'abandonner ſa raiſon & d'aller non ſeulement au de-là de ſes propres idées, mais encore

II. Fauſſeté d'une telle prétention.

contre les connoiſſances les plus claires, dès qu'on veut de toute force que le corps produiſe le plaiſir, la douleur, & toutes les idées de l'Ame par une action immédiate, & par une vertu qui ſoit en lui. Mais quelle néceſſité d'attribuer au corps une telle faculté? Et puiſque nous devons recourir *au ſeul bon plaiſir de notre Créateur*, que ne le faiſons-nous d'une maniere conforme à nos notions les plus claires, & qui ne nous oblige pas d'abandonner notre raiſon, ni d'aller au delà de nos idées? Nous n'avons qu'à penſer que Dieu ayant voulu comme Auteur de la nature, unir l'Ame au corps par une communication réciproque de penſées & de mouvements, telle que nous l'éprouvons en nous-mêmes, il a établi que les mouvements du corps, qui ſe communiquent juſqu'à la partie principale du cerveau, ou à l'aboutiſſant de tous les nerfs, fuſſent occaſions des mouvements qu'il produit dans le corps. Lorſqu'enſuite des loix générales de la communication du mouvement le corps eſt affecté de certaines impreſſions, qui peuvent en entretenir, ou en déranger l'économie & la machine; Dieu donne auſſi-tôt à l'Ame par ſon action immédiate ſur elle des ſentiments de plaiſir ou de douleur, qui la portent à s'intereſſer pour la conſervation du corps; & l'Ame enſuite de ces ſentiments, ſe déterminant à mouvoir ſon corps d'une maniere ou de l'autre; cette volonté de l'Ame eſt l'occaſion de ce mouvement que Dieu produit lui-même dans le corps. Par exemple les différentes réfléxions des rayons, ſelon la différence des ſurfaces dont ils ſont réflechis, cauſent dans l'organe de la vue différentes impreſſions, qui ſont occaſions que Dieu affecte l'Ame de divers ſentiments de couleurs, par le moyen deſquelles elle diſtingue les objets, & ſe porte enſuite à s'en approcher ou à s'en éloigner. On ne peut entrer dans le détail de ce rapport réciproque de penſées & de mouvements, qu'on ne ſe convainque pleinement qu'il eſt fondé ſur des loix pleines de ſageſſe, de bonté & de puiſſance, puiſque nous le voyons ſi bien proportionné à tous les beſoins de l'homme, & ſi

propre

propre, non ſeulement à procurer la conſervation de chaque homme en particulier, mais auſſi à entretenir la ſocieté entre tous. C'eſt ce qu'on verra détaillé dans les œuvres du P. Malebranche avec une préciſion & une netteté, qui ne laiſſent rien à ſouhaiter: on y verra les loix de l'union de l'Ame & du corps éclaircies, par des recherches ſi curieuſes & ſi ſavantes, & par des remarques ſi fines & ſi judicieuſes, que pour peu d'ouverture d'eſprit que l'on ait, on ne pourra aſſez admirer la vaſte étenduë du génie, & des connoiſſances de ce grand homme.

III. Paſſage de M. Locke ſur les loix de l'union de l'Ame & du corps.

Mais, comme nous ne pouvons mieux faire ici que de confuter M. Locke par M. Locke-même, nous nous contenterons de rapporter ce qu'il dit à ce ſujet, quoi qu'il ſoit bien éloigné de s'expliquer avec la netteté & la préciſion du P. Malebranche l. 2. chap. 7. §. 4. „ Il dit que la douleur „ eſt ſouvent produite par les mêmes objets, & par les mê- „ mes idées qui nous cauſent du plaiſir. L'étroite liaiſon, „ ajoute-t-il, qu'il y a entre l'un & l'autre, & qui nous „ cauſe ſouvent de la douleur par les mêmes ſenſations dont „ nous attendons du plaiſir, nous fournit un nouveau ſujet „ d'admirer la ſageſſe, & la bonté de notre Créateur, qui „ pour la conſervation de notre Etre, a établi que certaines „ choſes venant à agir ſur nos corps nous cauſaſſent de la „ douleur, pour nous avertir par là du mal qu'elles peuvent „ nous faire, afinque nous ſongions à nous en éloigner.

Preuves en faveur du ſyſtême des cauſes occaſionnelles, contre les prétendues facultés actives attribuées par quelques Philoſophes à la matiere.

IV. Premiere preuve tirée de ce paſſage en faveur des cauſes occaſionnelles.

1. PUiſque c'eſt en vertu d'un établiſſement de notre Créateur digne de ſa ſageſſe & de ſa bonté, que certaines impreſſions qui ſe font ſur notre corps, ſelon qu'elles ſont capables d'en entretenir ou d'en déranger la ſtructure, ſont ſuivies d'un ſentiment de plaiſir ou de douleur, qui avertit

l'Ame de ce qu'elle a à faire pour la conſervation de ſon corps; n'eſt-il pas plus naturel & plus ſimple, plus conforme à la raiſon & au bon ſens de penſer que Dieu, qui ne ceſſe d'éxécuter par ſa puiſſance ce qu'il a établi par ſa ſageſſe, *ſemel juſſit, ſemper paret*, ſuivant les loix qu'il a lui-même établies pour la conſervation & l'utilité de l'homme, produit dans ſon Ame les ſentiments de plaiſir & de douleur, par leſquels il a voulu qu'elle fut avertie des impreſſions qui ſe font dans ſon corps; en ſorte que ces impreſſions ne ſoient que la condition ou l'occaſion qu'il a établie pour affecter l'Ame de tels ſentiments, que de s'imaginer que les corps produiſent eux-mêmes ces ſentiments de plaiſir & de douleur par une efficace qui ſoit en eux, & en ſuppoſant contre toutes les lumieres de la raiſon qu'ils puiſſent agir immédiatement ſur l'Ame.

V. Obſervation de M. Locke ſur le même ſujet qu'un corps agiſſant avec plus ou moins de force ſur nos organes, nous cauſe des ſentiments tout-à-fait oppoſés.

„ Mais, continue M. Locke, comme il n'a pas eu ſeu-
„ lement en vue la conſervation de nos perſonnes en géné-
„ ral, mais la conſervation entiere de toutes les parties, &
„ de tous les organes de notre corps en particulier, il a at-
„ taché en pluſieurs occaſions un ſentiment de douleur aux
„ mêmes idées, qui nous font du plaiſir en d'autres rencon-
„ tres. Ainſi la chaleur, qui dans un certain degré nous eſt
„ fort agréable, venant à s'augmenter un peu plus, nous
„ cauſe une extrême douleur. La lumiere elle-même, qui
„ eſt le plus charmant de tous les objets ſenſibles, nous in-
„ commode beaucoup, ſi elle frappe nos yeux avec trop de
„ force, & au de là d'une certaine proportion.

SECONDE PREUVE.

VI. Seconde preuve fondée ſur cette obſervation.

CEtte obſervation que vient de faire M. Locke, que l'action d'un objet, l'action du feu, par exemple, & de la lumiere, & l'impreſſion qu'elle fait ſur nos ſens, qui juſqu'à un certain degré nous cauſe un ſentiment de plaiſir ſi touchant & ſi agréable, venant à être augmentée un peu

plus

plus, non ſeulement ne nous cauſe pas un plaiſir un peu plus grand, mais plutôt une douleur inſupportable; cette obſervation, dis-je, a fourni au P. Malebranche un argument bien convaincant que l'action des corps n'eſt qu'une occaſion, & non pas une vraie cauſe efficiente, & immédiate des ſenſations de l'Ame. En effet, toute cauſe devant produire ſon effet d'une maniere proportionnée à la force avec laquelle elle agit, il eſt évident qu'une cauſe, dont la force s'augmente du double, du triple &c., doit produire un effet double, triple &c. Ainſi l'action du feu & de la lumiere, qui dans un degré déterminé de force, produit un certain degré déterminé de plaiſir, venant à s'augmenter du double, du triple &c., elle devroit produire un plaiſir double, triple &c., & non pas un effet tout contraire, telle qu'eſt une douleur cuiſante & inſupportable. Cela fait voir évidemment que les ſenſations de l'Ame ne répondant aucunement à la force, avec laquelle les corps agiſſent, elles ne ſauroient être des effets immédiats de leur action. L'impreſſion des corps ne peut donc en être que la cauſe occaſionnelle, parceque, comme pourſuit fort bien M. Locke.

VII. Autre obſervation de M. Locke, que le défaut de l'action du corps produit quelquefois en nous des idées poſitives.

„ C'eſt une choſe ſagement & utilement établie par la nature, que lorſque quelque objet met en deſordre par la „ force de ſes impreſſions, les organes du ſentiment dont „ la ſtructure ne peut qu'être fort délicate, nous puiſſions „ être avertis par la douleur que ces ſortes d'impreſſions „ produiſent en nous, de nous éloigner de cet objet, avant „ que l'organe ſoit entiérement dérangée, & par ce moyen „ mis hors d'état de faire ſes fonctions à l'avenir. Il ne faut „ que réflechir ſur les objets qui cauſent de tels ſentiments, „ pour être convaincu que c'eſt-là effectivement la fin ou „ l'uſage de la douleur. Car quoiqu'une trop grande lumiere ſoit inſupportable à nos yeux, cependant les ténébres les plus obſcures ne leur cauſent aucune incommodité, „ parceque la plus grande obſcurité ne produiſant aucun „ mouvement déreglé dans les yeux, laiſſe cet excellent

organe

„ organe de la vue dans ſon état naturel, ſans le bleſſer en
„ aucune maniere. D'autre part un trop grand froid nous
„ cauſe de la douleur, auſſi bien que le chaud, parceque le
„ froid eſt également propre à détruire le tempérament, qui
„ eſt néceſſaire à la conſervation de notre vie & à l'exer-
„ cice des fonctions différentes de notre corps: tempéra-
„ ment qui conſiſte dans un degré moderé de chaleur, ou
„ ſi vous voulez, dans le mouvement des parties inſenſibles
„ de notre corps réduit à certaines bornes.

TROISIEME PREUVE.

VIII. Démonſtration des cauſes occaſionnelles fondée ſur cette obſervation.

L'Idée ou la ſenſation des ténébres & du noir eſt auſſi poſitive, ſelon M. Locke l. 2. chap. 8. que l'idée ou la ſenſation de la lumiere & du blanc; & il aſſure §. 2. qu'on peut dire avec vérité qu'on voit les ténébres. Cependant il eſt bien clair que la cauſe extérieure de la ſenſation des ténébres & du noir, n'eſt qu'une ſimple privation, c'eſt-à-dire, le défaut d'action des rayons ſur la rétine; & c'eſt ce qui fait conclure à M. Locke §. 4. qu'on pourroit prouver par là, qu'une cauſe privative peut du moins en certaines rencontres, produire une idée poſitive. Il ajoute pourtant §. 6. qu'il ſera mal-aiſé de déterminer *ſ'* il y a effectivement quelque idée, qui vienne d'une cauſe privative, juſqu'à ce qu'on ait déterminé, ſi le repos eſt plutôt une privation que le mouvement. Ces choſes ſuppoſées on peut raiſonner ainſi: Que le repos ſoit ou ne ſoit pas plutôt une privation que le mouvement, il eſt certain que la cauſe extérieure qui excite en nous la ſenſation des ténébres & du noir, n'eſt que la privation d'une cauſe poſitive, je veux dire, de l'impreſſion que les rayons font ſur la rétine. Or il eſt évident d'un côté qu'une telle privation ne ſauroit être une cauſe vraiment efficiente, capable de produire quelque effet par un pouvoir actif qui ſoit en elle, puiſque la privation d'une choſe n'eſt que le néant de cette choſe, & que le néant ne ſauroit avoir

de

de propriété positive : d'un autre côté il n'est pas moins évident que Dieu peut se servir d'une privation, comme d'occasion pour produire lui-même comme cause efficiente, un effet positif. Donc, si l'idée ou la sensation des ténébres & du noir n'est pas moins positive, comme le prétend M. Locke, que celle de la lumiere & du blanc ; sa cause extérieure qui n'est autre que la cessation de l'action des rayons sur la rétine ne sauroit être regardée comme une cause vraiment efficiente, mais seulement occasionnelle, que le Créateur, ensuite des loix générales de l'union de l'Ame & du corps emploie, comme une condition nécessaire, pour produire dans l'Ame par son action immédiate, les sensations positives des ténébres & du noir. Et s'il est démontré qu'il est la seule cause efficiente des idées positives des ténébres & du noir, & qu'il est déterminé à les produire en nous en vertu d'une cause occasionnelle, la régularité & l'uniformité de sa conduite, jointe à l'impossibilité où l'on est, de concevoir qu'un corps puisse produire par une impression corporelle des idées purement spirituelles, & qui n'ont aucune ressemblance avec tout ce qu'on remarque dans les corps, comme l'avoue M. Locke, ne doit-elle pas nous convaincre absolument qu'il est aussi la seule cause efficiente & immédiate des sensations de la lumiere, du blanc, du plaisir, de la douleur, & généralement de tous les sentiments, dont l'Ame est affectée à l'occasion des différents corps qui nous environnent, & que leurs impressions sur nos organes ne sont que les causes occasionnelles, qui le déterminent en vertu de son décret à nous en affecter.

IX. Que le repos & le mouvement sont deux états du corps également passifs, & également positifs.

Quant à la question de savoir, si le repos est plutôt une privation que le mouvement, il est bien aisé de la décider, après avoir déterminé l'idée du mouvement, & reconnu l'absurdité qu'il y a à penser que ce soit un petit Etre distingué réellement du corps mu ; on convient que le mouvement n'est qu'un changement de place, & pour déterminer ce changement par l'idée la plus simple & la plus distincte, on peut

dire

dire que le mouvement n'eſt que l'éxiſtence d'un corps en différentes places ſucceſſivement. Pour bien entendre cette définition il eſt important de remarquer que par rapport au corps ce n'eſt pas une choſe différente d'éxiſter ſimplement, & d'éxiſter dans une place : en effet tout corps eſt eſſentiellement étendu, & tout ce qui eſt étendu, eſt par cela-même eſſentiellement commenſurable à l'eſpace, & doit par conſéquent y occuper néceſſairement une place. L'idée de l'éxiſtence dans une place eſt donc inſéparable par rapport au corps, de l'idée de ſon exiſtence en général. Et S. Auguſtin confirme pleinement ce ſentiment par ces deux fameux paſſages, dont les Cartéſiens ont tiré tant d'avantage contre leurs adverſaires. Ep. 57. *Spatia locorum tolle corporibus, nuſquam erunt, & quia nuſquam erunt, nec erunt*, l'autre de quant. anim. c.4. *Prius abs te quæro, utrum corpus ullum putes eſſe, quod non pro modo ſuo habeat aliquam longitudinem, & latitudinem, & altitudinem? Si hoc demas corporibus, quantum mea opinio eſt, neque ſentiri poſſunt, neque omnino corpora eſſe recte exiſtimari*. De là il ſuit que l'effet formel de la création du corps eſt non ſeulement de le faire éxiſter en général, mais auſſi de le faire éxiſter dans une place. L'éxiſtence du corps dans la place eſt donc un effet formel de la création; & comme la conſervation n'eſt qu'une création continuée, de même que nous concevons que dans le premier inſtant de ſa création le corps doit néceſſairement éxiſter dans ſa place, où Dieu commence à le faire éxiſter; nous concevons auſſi que dans les inſtants ſuivants, pendant leſquels Dieu le conſerve, il ne peut exiſter que dans la place où Dieu continue à le faire éxiſter, en continuant l'action toute-puiſſante par laquelle il l'a tiré du néant. Si Dieu en le conſervant le fait éxiſter dans la même place pendant pluſieurs inſtants ſucceſſifs, nous concevons ce corps en repos; s'il le fait éxiſter en différentes places ſucceſſives pendant pluſieurs inſtants ſucceſſifs, nous le concevons en mouvement. Le repos n'eſt donc que l'éxiſtence du corps affectée à une même place pendant quelque

tems,

tems, le mouvement, l'éxiſtence du corps affectée à différentes places ſucceſſivement, & l'un & l'autre eſt l'effet immédiat de l'action toute-puiſſante qui le fait éxiſter; puiſque, comme nous l'avons déja remarqué, éxiſter ſimplement, & éxiſter dans une place eſt la même choſe par rapport au corps. Le repos & le mouvement ne peuvent donc avoir d'autre cauſe que celle qui peut faire éxiſter le corps ou dans la même place, ou en différentes places ſucceſſivement, c'eſt-à-dire, que le repos & le mouvement dépendent immédiatement de la cauſe qui donne & qui conſerve l'exiſtence au corps. Cela fait voir que le repos & le mouvement ſont deux états également poſitifs, mais également paſſifs du corps; & c'eſt ce qui prouve évidemment que la communication du mouvement n'eſt point l'effet d'un pouvoir qui ſoit dans les corps, ou dans les Eſprits créés, & que la rencontre des corps & la volonté des Eſprits ne ſont que des cauſes occaſionnelles, qui déterminent l'Auteur de la nature à éxécuter cette communication, ſelon certaines loix qui ne portent pas moins le caractére d'une puiſſance infinie que d'une providence infiniment ſage.

X. Que la méthode de M. Locke conduit au Pyrroniſme. Caracteres de la vérité & de l'erreur.

Lors donc que, pour faire ceſſer notre étonnement à la vue d'un amas de matiere doué de la faculté de penſer, M. Locke vient nous dire que nous ſommes également éloignés de comprendre comment les corps peuvent produire des idées dans une Ame ſpirituelle, que prétend-il autre choſe que de rendre plauſible une abſurdité par une autre abſurdité, & faire paſſer une ſuppoſition extravagante à la faveur d'une autre qui ne l'eſt pas moins. N'eſt-il pas en effet bien étrange de vouloir abſolument que les corps produiſent des idées dans l'Ame par un pouvoir actif qui ſoit en eux, choſe qu'on ne peut admettre, ſans abandonner la raiſon, comme M. Locke eſt contraint de l'avouer, pendant qu'il y a une autre hypothéſe, dans laquelle on explique d'une maniere ſimple, naturèlle, conforme à la raiſon, & ſans aucune difficulté comment les impreſſions qui ſe font ſur le corps ſont

ſuivies d'idées & de ſenſations dans l'Ame. Pourquoi abandonner ſa raiſon, aller au delà de ſes idées, & courir après des facultés inintelligibles pour expliquer des effets, qu'on explique beaucoup mieux ſans ces puiſſances chimériques? Ce n'eſt que parceque nous voulons confondre la cauſe occaſionnelle avec la cauſe immédiate & vraiment efficiente, que certains effets nous paroiſſent enfoncés dans un abyme de difficultés inſurmontables: les difficultés s'applaniſſent, l'obſcurité s'évanouit, les ténébres ſe diſſipent, dès que nous ſuivons dans les choſes la diſtinction que nous voyons dans nos idées. Eſt-ce là un caractére de l'erreur? Un des principaux caractéres de la vérité dans les ſentiments des Philoſophes, c'eſt ſans doute, lorſque nous voyons que ces ſentiments ſe ſoutiennent l'un l'autre, que l'un ſert à éclaircir les difficultés qu'on peut faire contre l'autre, qu'ils ſe réuniſſent, pour ainſi dire, en un ſeul point de vue, qui en fait voir la connéxité ſans aucune oppoſition entr'eux, ni avec les idées claires & diſtinctes que nous pouvons avoir des choſes. Or c'eſt ce qui ſe trouve parfaitement dans notre ſyſtême de l'immaterialité de l'Ame ſoutenu par celui des cauſes occaſionnelles; au lieu que M. Locke ne peut ſoutenir ſa théſe qu'en adoptant un ſentiment, qu'il reconnoit être formellement oppoſé à toutes nos idées, & qu'on ne peut par conſéquent admettre *ſans abandonner* ſa raiſon. Or n'eſt-ce pas là un caractére de l'erreur, que de ſe mettre ainſi dans la néceſſité d'adopter les plus étranges abſurdités pour la ſoutenir, ou pour mieux dire, de ſe mettre dans l'impuiſſance de rejetter comme fauſſe aucune propoſition, quelque oppoſition qu'elle puiſſe avoir avec nos idées les plus claires & les plus diſtinctes. Un homme qui abandonne ſa raiſon, pour ſe perſuader que la matiere peut penſer, & que le corps produit effectivement les idées dans l'Ame, malgré les preuves qu'on apporte du contraire, quelle difficulté peut-il trouver *dans les formes ſubſtantielles, les ames végétatives, les eſpeces intentionnelles des Péripatéticiens, l'ame du monde des Pla-*

Platoniciens, la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens? Quelle difficulté aura-t-il à ſe perſuader qu'une mouche peut produire un monde entier, & qu'un caillou peut avoir plus d'intelligence qu'un Cherubin? Mais ce qui eſt le comble de l'illuſion, & qu'on ne ſauroit trop répéter, c'eſt que ces Meſſieurs, qui veulent bien par un excès d'humilité abandonner leur raiſon dans les matieres, où cette raiſon pourroit les éclairer, ne laiſſent pas que de vouloir abſolument juger par la raiſon même de certaines vérités de Religion, par leſquelles Dieu veut éxercer la Foi, & non l'intelligence des Fideles, & qu'il leur propoſe par conſéquent ſous le ſceau de l'autorité infaillible dont il a revêtu ſon Egliſe; au lieu qu'ils emploiroient plus utilement leurs études à rechercher les marques de cette autorité infaillible, que la raiſon ne manqueroit pas de leur faire connoître évidemment, s'ils apportoient à une étude ſi importante un peu plus d'application, & un peu moins de préjugés. Alors ils ſeroient vraiment ſages, en croyant à la parole de Dieu dont le ſens leur ſeroit expliqué par une autorité infaillible, & vraiment humbles en captivant leur entendement, & ne cherchant pas à ſoumettre à leur foible raiſon la vérité des Oracles, que la Majeſté d'un Dieu propoſe à la Foi & à la vénération des hommes.

SECTION TROISIEME.

MAis, pour reprendre le fil du diſcours que fait M. Locke l. 4. chap. 3. §. 6. pour ſoutenir la prétendue impoſſibilité, où nous ſommes, ſelon lui, de jamais découvrir par la contemplation de nos idées, ſi ce n'eſt pas quelque amas de matiere qui penſe en nous, cet Auteur ajoute que tout ce qu'il vient de dire n'eſt aucunement pour diminuer la croyance de l'immaterialité de l'Ame, qu'il ne parle pas de probabilité, mais d'une connoiſſance évidente, qu'il eſt digne de la modeſtie d'un Philoſophe de ne pas prononcer

I. Autre prétention de M. Locke pour juſtifier ſon doute ſur la materialité de l'Ame: qu'une démonſtration philoſophique de ſon immaterialité importe peu à la Religion.

en maître, où l'évidence requiſe nous manque, qu'il nous eſt utile de diſtinguer juſqu'où peut s'étendre notre connoiſſance, que dans ce monde nous ne ſommes pas en un état de viſion, comme parlent les Théologiens, & que les grandes fins de la Religion & de la Morale ſont établies ſur d'aſſez bons fondements, ſans le ſecours des preuves de l'immaterialité de l'Ame tirées de la Philoſophie.

II. Réponſe. A tout cela il eſt aiſé de répondre qu'une démonſtration philoſophique de l'immaterialité de l'Ame, & une bonne philoſophie en général peut être d'un grand ſecours à la Religion, pour dompter l'orgueil des Eſprits forts qui ne s'écartent ordinairement du reſpect qu'ils doivent à la Religion, que parcequ'ils ſe laiſſent ſéduire par de faux principes; que quoique l'état, ou nous ſommes dans ce monde, ne ſoit pas un état de viſion, il ne s'enſuit pas qu'il n'y ait pluſieurs vérités que l'Eſprit eſt capable de connoître évidemment; que s'il eſt utile de diſtinguer juſqu'où peut s'étendre notre connoiſſance, pour ne pas nous flatter de connoître ce qui ſurpaſſe réellement notre capacité, il n'eſt pas moins utile de pouſſer notre connoiſſance juſqu'où elle peut s'étendre, pour ne rien perdre des connoiſſances que Dieu a proportionnées à notre état, & augmenter la capacité & la perfection de notre Eſprit par la connoiſſance de la vérité qui eſt ſa nourriture naturelle; & qu'enfin, puiſque nous avons des démonſtrations de l'immaterialité de l'Ame, & non pas ſeulement de ſimples probabilités, quand même de telles démonſtrations ne ſeroient pas de la conſéquence dont elles ſont, ce ſeroit toujours s'ôter la ſatisfaction de connoître une vérité, & dérober à l'Eſprit une partie des richeſſes auxquelles il a droit de prétendre, que de ne vouloir pas apporter toute l'attention à les comprendre. On pourra juger par là s'il y a beaucoup de juſteſſe dans le raiſonnement qui va ſuivre, par lequel M. Locke conclut ici ſon diſcours ſur la materialité de l'Ame.

III. Troiſiéme prétention de déter-

„ C'eſt pourquoi, ce ſont ces paroles, la néceſſité de ſe

„ déterminer pour, ou contre l'immaterialité de l'Ame n'eſt „ pas ſi grande, que certaines gens trop paſſionnés pour leur „ propre ſentiment ont voulu le perſuader : dont les uns „ ayant l'Eſprit trop enfoncé, pour ainſi dire, dans la ma- „ tiere, ne ſauroient accorder aucune éxiſtence à ce qui „ n'eſt pas materiel ; & les autres ne trouvant point que la „ penſée ſoit renfermée dans les facultés naturelles de la ma- „ tiere, après l'avoir examinée en tout ſens avec toute l'ap- „ plication dont ils ſont capables, ont l'aſſurance de conclure „ de là que Dieu ne ſauroit lui-même donner la vie & la „ perception à une ſubſtance ſolide.

M. Locke : que c'eſt parler avec une aſſurance blamable, que de nier que Dieu puiſſe accorder à la matiere la faculté de penſer.

Les Théologiens & les Philoſophes conviennent ſans peine qu'on ne limite aucunement la toute-puiſſance de Dieu, quand on dit que Dieu ne peut faire ce qui implique une contradiction dans les termes, comme qu'une choſe ſoit, & ne ſoit pas en même tems ; quoiqu'il ſemble par l'impropriété de cette expreſſion, qui ne ſignifie pourtant autre choſe ſinon que ce que Dieu fait, il le fait, il ſemble qu'on mette des bornes à ſa puiſſance infinie. De ce principe inconteſtable les Théologiens & les Philoſophes concluent qu'on peut, ſans bleſſer le reſpect dû à la toute-puiſſance de l'Etre ſouverain, aſſurer ſans crainte que les eſſences des choſes ſont abſolument invariables, puiſqu'elles ne ſont que les degrés d'Etre, ſelon leſquels l'eſſence de Dieu eſt participable par les créatures, & dont Dieu par conſéquent contient les idées invariables & archetypes dans ſa Divine Eſſence. Or les facultés des choſes n'étant pas des Etres réels diſtingués de leur ſujet, & n'étant eſſentiellement que des manieres d'Etre, ou des déterminations de la ſubſtance, ainſi qu'il a déja été prouvé par M. Locke même, il s'enſuit que toute faculté, qui ne peut réſulter de l'eſſence d'une choſe, & qui ne peut être une détermination de ſa ſubſtance, ne ſauroit être une faculté de cette choſe. Or M. Locke tombe d'accord qu'il eſt autant impoſſible que la penſée ſoit une détermination des qualités premieres originaires, & eſſentielles de la matiere,

IV. Réponſe : qu'il y a contradiction à ſuppoſer dans la matiere la faculté de penſer.

tiere, leſquelles ſont la groſſeur, la figure, le mouvement, la liaiſon de ſes parties, qu'il eſt impoſſible que le néant produiſe la penſée ; donc autant qu'il eſt impoſſible que le néant produiſe la penſée, il l'eſt auſſi que la faculté de penſer ſoit une faculté de la matiere. La contradiction qu'il y a donc à ſuppoſer que la matiere puiſſe recevoir la faculté de penſer, ne ſauroit être plus manifeſte qu' elle l'eſt dans les principes de M. Locke : en effet que répondre à cet argument : toute faculté de la matiere eſt eſſentiellement une détermination de ſes qualités premieres : la faculté de penſer ne peut être une détermination des qualités premieres de la matiere ; donc elle ne peut être une faculté de la matiere. M. Locke devroit donc reconnoître que ce n'eſt pas ſans raiſon, qu'on a l'aſſurance de conclure d'un tel raiſonnement, que Dieu ne ſauroit accorder à la matiere la faculté de penſer, puiſque cette prétendue faculté ſeroit, & ne ſeroit pas en méme tems une faculté de la matiere. Elle le ſeroit, comme on veut bien le ſuppoſer gratuitement, elle ne le ſeroit pas, puiſqu'elle ne réſulteroit pas des qualités premieres de la matiere.

V. Quatriéme prétention de M. Locke: qu'il n'eſt pas plus difficile d'allier la ſenſation avec l'étenduë, que l'éxiſtence avec une choſe non étenduë.

„ Mais quiconque, pourſuit M. Locke, conſidérera combien il nous eſt difficile d'allier la ſenſation avec une matiere étenduë, & l'éxiſtence avec une choſe qui n'ait abſolument point d'étenduë, confeſſera qu'il eſt fort éloigné de connoître certainement ce que c'eſt que ſon Ame. C'eſt-là, dis-je, un point qui me ſemble tout-à-fait au deſſus de notre connoiſſance. Et qui voudra ſe donner la peine de conſidérer & d'examiner librement les embarras, & les obſcurités impénétrables de ces deux hypothéſes, n'y trouvera gueres de raiſons capables de le déterminer entiérement pour, ou contre la materialité de l'Ame, puiſque de quelque maniere qu'il regarde l'Ame, ou comme une ſubſtance non étenduë, ou comme de la matiere étenduë qui penſe, la difficulté qu'il aura à comprendre l'une ou l'autre de ces choſes l'entrainera toujours vers le ſentiment

„ timent oppoſé, lorſqu'il n'aura l'Eſprit appliqué qu'à l'un
„ des deux . . . . . on ne peut nier que nous n'ayons en
„ nous quelque choſe qui penſe ; le doute même que nous
„ avons ſur ſa nature, nous eſt une preuve indubitable de
„ la certitude de ſon éxiſtence ; mais il faut ſe réſoudre à
„ ignorer de quelle eſpece d'Etre elle eſt. Du reſte c'eſt en
„ vain qu'on voudroit à cauſe de cela douter de ſon éxi-
„ ſtence, comme il eſt déraiſonnable en pluſieurs autres ren-
„ contres de nier poſitivement l'éxiſtence d'une choſe, par-
„ ceque nous ne ſaurions comprendre ſa nature.

VI. Abſurdité d'une telle prétention.

Je reconnois ſans peine avec le P. Malebranche, que nous ne connoiſſons notre Ame que par ſentiment intérieur, & nullement par idée claire. Mais auſſi je ſuis convaincu, & je crois l'avoir déja ſuffiſamment prouvé, que nous avons une idée claire & diſtincte de l'étenduë ſolide, ou de la matiere en général, & que cette idée fournit une démonſtration invincible, que la matiere eſt abſolument incapable de penſer. Le ſentiment même intérieur que nous avons de notre penſée, pour peu d'attention qu'on veuille y apporter, ſuffit pour nous convaincre pleinement, que la penſée eſt une choſe abſolument indiviſible, & par conſéquent immaterielle. S'il nous eſt donc difficile d'allier l'éxiſtence avec une choſe qui n'ait point d'étenduë, ce n'eſt, peut-être, „ que parceque nous ſommes de ces gens, qui ayant l'Eſ-
„ prit enfoncé dans la matiere ne ſauroient accorder aucu-
„ ne éxiſtence à ce qui n'eſt pas materiel. Mais peut-on dire avec la moindre apparence de vérité, que de quelque maniere qu'on regarde l'Ame, ou comme une ſubſtance non étenduë, ou comme de la matiere étenduë qui penſe, la difficulté qu'il y a à comprendre l'une ou l'autre de ces choſes doive entrainer un Eſprit pénétrant & judicieux vers le ſentiment oppoſé, lorſqu'il ne s'appliquera qu'à l'un des deux ? Que nous ne connoiſſions pas clairement qu'elle eſt cette choſe non étenduë qui penſe en nous, que nous ne puiſſions nous repréſenter nettement comment elle eſt faite,

je

je veux l'avouer ; mais avec cela peut-on dire qu'il y ait quelque démonſtration, ou même quelque raiſonnement tant ſoit peu plauſible, qui prouve qu'il y ait contradiction à ſuppoſer l'éxiſtence d'une telle ſubſtance ? Bien loin de-là, le raiſonnement nous y conduit naturellement, & M. Locke a été obligé d'avouer ci-deſſus qu'il y a au moins aſſez de probabilités en faveur de l'immaterialité de l'Ame, pour en autoriſer juſtement la croyance. Mais quand il s'agit d'allier la ſenſation & la penſée avec la matiere, peut-on dire ſimplement, qu'il nous eſt ſeulement difficile de concevoir un tel alliage, après tant de preuves convaincantes, que nous croyons avoir données de la contradiction manifeſte qu'il y a à le ſuppoſer ? C'eſt donc bien à tort que M. Locke voudroit perſuader par un raiſonnement très-faux à la vérité, mais auſſi très-ſéduiſant pour les Eſprit ſuperficiels que „ qui voudra ſe donner la peine d'examiner libre„ ment les embarras, & les obſcurités impénétrables des „ deux hypothéſes, n'y pourra gueres trouver des raiſons „ capables de le déterminer pour, ou contre la materialité „ de l'Ame.

SIXIEME PARTIE

Examen des raiſons de M. Locke en faveur de ſon doute ſur la materialité de l'Ame contre le Docteur Stillingfléet.

SECTION PREMIERE.

I. Extrait de la diſpute du Docteur Stillingfléet avec M. Locke fait par M. Coſte.

LE Docteur Stillingfléet ayant entrepris d'attaquer M. Locke ſur ſa fameuſe propoſition ; que nous ne ſaurions découvrir par la contemplation de nos propres idées, ſi Dieu n'a point donné à certains amas de matiere la faculté de penſer, les partiſans de ce Philoſophe ne manquerent pas de publier „ que le Docteur

fût

„ fut battu par le Philoſophe, qui employoit des armes „ dont il connoiſſoit la trempe, & qui raiſonnoit en homme „ inſtruit du fort & du foible de l'Eſprit humain. M. Coſte qui nous promet ici un extrait éxact de tout ce que M. Locke a dit ſur ce ſujet, pour repouſſer les attaques du Docteur Stillingfléet, nous fait ſavoir en même tems que ce Philoſophe n'a pas manqué dans le dernier ouvrage qu'il écrivit contre ce Docteur, d'éclaircir ſa penſée, & de la prouver par toutes les raiſons dont il put s'aviſer. J'ai donc lieu de croire que l'extrait de M. Coſte contient tout ce que l'Eſprit humain a ſu inventer de plus fort, de plus ſubtil, & de plus ſpécieux pour défendre, pour inſinuer, pour donner au moins quelque couleur de vraiſemblance à la penſée de M. Locke ſur la materialité de l'Ame. Mais comme, ſelon la ſentence d'un ancien Sage, rien n'eſt plus fort que la vérité, j'oſe entreprendre d'y répondre, eſperant de montrer clairement qu'il ne faut rien de plus qu'une courte application des principes, que j'ai poſés juſqu'ici pour ſatisfaire pleinement à toutes les nouvelles prétendues difficultés de M. Locke, quelques ſubtiles qu'on veuille bien les ſuppoſer. Voici donc l'extrait qui commence.

„ La connoiſſance que nous avons, dit d'abord le Do- „ cteur Stillingfléet, étant fondée, ſelon M. Locke, ſur nos „ idées, & l'idée que nous avons de la matiere en géné- „ ral, étant une ſubſtance ſolide (on doit remarquer que ſi l'idée de la matiere en général eſt une ſubſtance ſolide, l'étenduë doit auſſi être néceſſairement compriſe en cette idée, puiſque la ſolidité ne peut convenir qu'à l'étenduë) „ & celle du corps une ſubſtance étenduë, ſolide, & figu- „ rée, dire que la matiere eſt capable de penſer c'eſt con- „ fondre l'idée de la matiere avec l'idée d'un Eſprit.

II. Premier argument du Docteur Stillingfléet: qu'attribuer la penſée à la matiere c'eſt confondre l'idée de la matiere avec celle de l'Eſprit.

„ Pas plus, répond M. Locke, que je confonds l'idée de „ la matiere avec l'idée d'un cheval, quand je dis que la „ matiere en général eſt une ſubſtance ſolide & étenduë, „ & qu'un cheval eſt un animal, ou une ſubſtance ſolide,

III. Réponſe de M. Locke.

„ étenduë, avec ſentiment & motion ſpontanée.

IV. Preuve en faveur de l'argument du Docteur Stillingfléet.

Les facultés d'un ſujet ou d'une ſubſtance ne ſont que des modes de cette ſubſtance, & le mode n'eſt que la ſubſtance même, en tant que modifiée ou éxiſtante d'une certaine façon. Donc attribuer à la ſubſtance du corps les facultés qui ſont naturelles à la ſubſtance de l'Eſprit, c'eſt attribuer au corps les modes de l'Eſprit, & en mettant la définition à la place du défini, c'eſt attribuer à la ſubſtance du corps en qualité de faculté la ſubſtance de l'Eſprit, en tant que modifiée d'une certaine façon; c'eſt confondre par conſéquent l'idée de l'une avec l'idée de l'autre; c'eſt vouloir identifier par une contradiction manifeſte deux choſes eſſentiellement différentes, telles que le ſont deux ſubſtances. L'exemple du cheval ne prouve rien; car, ou M. Locke ne reconnoit dans le cheval que de la matiere & du méchaniſme; & en ce cas il ne peut y avoir dans le cheval ni ſentiment, ni motion, laquelle ne dépende des loix générales de la communication du mouvement; ou bien il reconnoit dans le cheval une ſubſtance diſtinguée de la matiere, qui ſoit le principe du ſentiment, & de la motion ſpontanée qu'il ſuppoſe dans le cheval, & en ce cas il eſt clair que ſon exemple eſt tout-à-fait hors de propos.

V. Prétention de M. Locke, qu'en ajoutant à la matiere des qualités non contenues dans ſon eſſence, on ne la détruit pas pour cela.

„ L'idée de la matiere, pourſuit M. Locke, eſt une ſub-
„ ſtance étenduë & ſolide: par tout où ſe trouve une telle
„ ſubſtance, là ſe trouve la matiere & l'eſſence de la matiere;
„ *quelques autres qualités non contenues dans cette eſſence qu'il*
„ *plaiſe a Dieu d'y joindre par deſſus*. P. e. Dieu crée une
„ ſubſtance étenduë & ſolide, ſans y joindre par deſſus au-
„ cune autre choſe; & ainſi nous pouvons la conſidérer en
„ repos. Il joint le mouvement à quelques unes de ſes par-
„ ties, qui conſervent toujours l'eſſence de la matiere. Il en
„ façonne d'autres en plantes, & leur donne toutes les pro-
„ priétés de la végétation, la vie, & la beauté qui ſe trouve
„ dans un roſier, & un pommier; & à d'autres parties il
„ ajoute le ſentiment & le mouvement ſpontané, & les au-

tres

„ tres propriétés qui ſe trouvent dans un Elephant.

On voudroit bien ſavoir ce que M. Locke entend ici par ces qualités non contenues dans l'eſſence de la matiere, & qu'il ſuppoſe que Dieu peut ajouter à la matiere. M. Locke liv. 2. c. 8. diſtingue deux ſortes de qualités de la matiere, les qualités premieres qui lui ſont eſſentielles, ſçavoir la groſſeur, la figure, la mobilité, la liaiſon de ſes parties; & les qualités ſecondes qui ne ſont autres que les différentes puiſſances, par leſquelles les corps agiſſent les uns ſur les autres, & qui ſelon lui réſultent toutes des différentes déterminations des qualités premieres. Cela poſé, je demande ici, où par le nom des qualités, dont M. Locke croit la matiere capable, il entend ces différentes déterminations de ſes propriétés eſſentielles, qui combinées d'une infinité de différentes façons peuvent auſſi fournir une infinité de différentes qualités; & alors il eſt clair que la matiere ne peut avoir d'autres qualités, que celles qui ſont contenues originairement dans ſon eſſence; où il entend des réalités, des Etres totalement diſtingués de la matiere, & alors il faut qu'il retombe dans les accidents péripatéticiens, qu'il traite ailleurs de chimeres & d'abſurdités. Au reſte il n'eſt aucunement néceſſaire de recourir à ces qualités chimériques non contenues dans l'eſſence de la matiere, pour expliquer les propriétés de la végétation des plantes, & du méchaniſme des animaux. „ Dieu, par exemple, dit M. Locke, crée „ une ſubſtance étenduë & ſolide en repos, il joint le mou„ vement à quelques unes de ſes parties, qui conſervent „ toujours l'eſſence de la matiere. Mais auſſi le mouvement, ou la capacité de recevoir le mouvement ſe déduit parfaitement de l'étenduë, qui eſt l'eſſence de la matiere, ou du moins la premiere de ſes qualités eſſentielles. En effet la diviſibilité eſt une ſuite de l'étenduë, & la mobilité une ſuite de la diviſibilité. La mobilité eſt ſi eſſentielle à la matiere, que quand même on ſuppoſeroit un plein infini, on pourroit pourtant toujours concevoir le mouvement dans quelques

VI. Fauſſeté d'un tel ſentiment. L'idée du mouvement ſe déduit de l'eſſence de la matiere.

unes de ſes parties, par la même raiſon qu'on conçoit qu'un globe peut ſe mouvoir ſur ſon centre dans une ſurface concave, pourvu qu'on ſuppoſe les deux ſurfaces, la convexe, & la concave parfaitement polies, quoiqu'elles ſe touchent éxactement de toutes parts, & qu'elles ne laiſſent lieu à aucun vuide.

VII. La végétation des plantes eſt auſſi une ſuite des qualités eſſentielles de la matiere.

„ Dieu, ajoute M. Locke, façonne d'autres parties de la „ matiere en plantes, & leur donne toutes les propriétés „ de la végétation, la vie, & la beauté qui ſe trouve dans „ un roſier, & un pommier par deſſus l'eſſence de la ma„ tiere. Mais pour façonner en plante un amas de matiere, il ne faut que lui donner un certain arrangement & un certain mouvement: toutes les propriétés de la végétation ne dépendent en effet que de cet arrangement, & de ce mouvement: la vie d'une plante conſiſte dans la circulation de la ſeve; ainſi il n'y a rien dans les plantes, qui ne ſoit une ſuite, & une dépendance des qualités premieres de la matiere, rien qui ne puiſſe être déduit de ſon eſſence.

VIII. Ce que c'eſt que la beauté dans les corps.

Quant à la beauté qui ſe trouve dans un roſier & un pommier, on ne peut pas dire, à proprement parler que ce ſoit une perfection ajoutée à la matiere, non plus qu'à proprement parler, on ne peut pas dire que la beauté d'une ſtatue ſoit une perfection ajoutée au bloc de marbre dont elle a été faite; car bien loin qu'on doive ajouter quelque choſe de poſitif à un bloc de marbre, pour en faire une ſtatue, qu'au contraire ce n'eſt qu'en retranchant de ce bloc des parties réelles & poſitives qu'on vient à la former. Et généralement parlant, il eſt évident que la beauté des corps conſidérée dans les corps mêmes, ne peut conſiſter que dans un certain arrangement de parties diſpoſées ſelon certaines proportions. Or je dis que cet arrangement ne peut donner aux parties qui compoſent le tout ainſi arrangé, aucune perfection réelle & intrinſeque qu'elles n'euſſent pas auparavant, ni par conſéquent au tout qui en réſulte, & qui n'eſt pas diſtingué des parties qui le compoſent. En effet les parties

de

de la matiere par leurs divers arrangements n'acquiérent préciſément que des diverſes juxtapoſitions ou relations locales; & une ſimple relation locale n'ajoute aucun degré d'Etre ou de perfection intrinſeque à aucune partie de la matiere, qui demeure conſtamment la même, ſoit qu'une autre partie s'en approche ou s'en éloigne, qu'elle ſe place à ſa droite ou à ſa gauche &c. Il n'y a donc de beauté dans les corps, qu'en tant qu'ils portent le caractére de l'art de la ſageſſe, & de l'intelligence qui les a façonnés : ainſi la beauté n'eſt proprement que dans l'idée, ſelon laquelle le corps a été arrangé. C'eſt dans cette idée que ſe trouve le charme & la perfection de la beauté. La beauté n'eſt dans le corps, que le rapport qu'il a par l'arrangement de ſes parties à cette idée, ſelon laquelle il a dû être arrangé pour être appellé beau. C'eſt ce qui paroîtra encore plus évidemment, ſi on conſidére que les couleurs, dont la varieté & la juſte diſtribution releve avec tant d'éclat la beauté des objets, & nous la rend ſi touchante, ces couleurs, dis-je, ne ſont que dans l'Ame, & qu'il n'y a dans les corps qu'une certaine configuration de parties propre à réfléchir les rayons de la lumiere, qui ſelon leur différent degré de réfrangibilité doivent exciter en nous le ſentiment de ces couleurs. Ainſi à proprement parler, il n'y a dans les corps que la puiſſance d'exciter en nous l'idée, & le ſentiment de beau par l'impreſſion qu'ils peuvent faire ſur nos organes; mais la forme de la beauté ne s'y trouve point : la forme de la beauté, ſelon S. Auguſtin, c'eſt l'unité : *Forma omnis pulchritudinis unitas eſt*. S. Aug. ep. 18. * Et il n'y a point de vraie unité dans les corps, puiſque les parties qui s'uniſſent pour compoſer un tout ne laiſſent pas que d'être toutes diſtinguées l'une de l'autre, ſans que par leur nouvelle ſituation, & leur nouvel arrangement

* *D. Anſelm. in Proſolog.* Nam quidquid eſt partibus junctum, non eſt omnino unum, ſed quodammodo plura, & diverſum a ſe ipſo, & vel actu, vel intellectu diſſolvi poteſt.

gement elles puiſſent acquérir aucune réalité, aucune perfection qu'elles n'euſſent pas auparavant. Un tout donc qui n'eſt un que par l'union de pluſieurs parties diſtinguées l'une de l'autre, ne peut avoir plus de perfection qu'il n'y en a dans ſes parties conſidérées en elles-mêmes. Car, comme je l'ai déja dit, d'un côté il eſt évident que le tout n'eſt pas quelque choſe de diſtinct de ſes parties priſes enſemble, & il ne l'eſt pas moins de l'autre que des parties aſſemblées ne peuvent ſe donner par cet aſſemblage, qui n'eſt en elles qu'une relation locale, aucune perfection par deſſus celle qu'elles avoient déja par elles-mêmes. Pour qu'un tout fût plus parfait que ſes parties, il faudroit que ſes parties s'identifiaſſent, & que toute la réalité & la perfection, qui eſt diſperſée dans toutes, ſe trovât réunie dans un ſeul tout ſimple & indiviſible. Mais c'eſt ce qui ne peut être dans les corps, & ce qui fait que cette forme de la beauté, qui n'eſt point dans chaque partie du corps en tant que deſunie, & qui eſt pourtant en elle-même une perfection très-réelle, ne ſauroit être produite réellement & intrinſequement dans le corps, lors même que toutes ſes parties ſont diſpoſées ſelon les regles du beau. Mais cette unité parfaite qui conſtitue la forme du beau, & qui ne ſauroit ſe trouver dans aucun tout materiel, ſe trouve dans l'idée ſpirituelle qui le repréſente. En effet nous ne connoiſſons pas les corps immédiatement, & par eux-mêmes, comme l'avoue M. Locke, mais par l'intervention de leurs idées. Les idées ſont donc des choſes réelles, diſtinguées des corps, & qui pourtant les repréſentent. Lors donc que je regarde une ſtatue faite ſelon toutes les regles de l'art, ce n'eſt pas la ſtatue materielle, qui eſt l'objet immédiat de mon eſprit qui la voit, c'eſt l'idée qui la repréſente, & que j'apperçois immédiatement. Or cette idée ſpirituelle qui la repréſente, & qui eſt en elle-même une & indiviſible, ne peut la repréſenter qu'en tant qu'elle réunit dans ſa ſimplicité toute la réalité des différentes parties de la ſtatue avec tous leurs rapports, & toutes

leurs

leurs proportions, & qu'elle les préſente ainſi comme un ſeul tout à l'eſprit. Cette idée qui contient donc d'une maniere ſimple & indiviſible toute la réalité des différentes parties qu'elle repréſente; car elles ne pourroit les repréſenter; ſi elle n'en contenoit la réalité; cette idée, dis-je, a en elle-même toute la perfection qu'auroit un tout materiel, ſi ſes parties pouvoient ſe communiquer leur propre perfection, & s'identifier en un ſeul tout ſimple & indiviſible. C'eſt donc dans cette idée que je trouve la forme de la beauté, la parfaite unité: *Forma omnis pulchritudinis unitas eſt*. Admirable propriété des idées qui repréſentent la matiere, ſans contenir formellement les propriétés de la matiere, & qui doivent par conſéquent les contenir éminemment, c'eſt-à-dire, en avoir toute la réalité, ſans en avoir les défauts.

IX. La vie des brutes ne favoriſe point la prétention de M. Locke.

„ Enfin, pourſuit M. Locke; Dieu ajoute à d'autres par-
„ ties le ſentiment & le mouvement ſpontané, & les autres
„ propriétés qui ſe trouvent dans un Elephant. Comme je ne reconnois pas de différence entre un Elephant, & un Cheval par rapport au ſentiment & au mouvement ſpontané, je ne répéterai pas au ſujet de l'Elephant ce que j'ai dit un peu plus haut du Cheval. Je fais remarquer ſeulement que le Traducteur de M. Locke ajoute ici à la fin de ſon extrait quelques réfléxions aſſez importantes ſur ce paſſage, & releve quelques bevuës de ſon Auteur au ſujet de l'ame des bêtes.

SECTION SECONDE.

I. Fauſſe prétention de M. Locke, qu'en niant que Dieu puiſſe accorder à la matiere la faculté de penſer, on borne ſa toute-puiſſance.

APrès tous ces exemples qu'il croit abſolument inconteſtables, M. Locke trouve fort extraordinaire, que ſi on veut faire un pas en avant, & ſoutenir que „ Dieu
„ peut joindre à la matiere, la penſée, la raiſon, la voli-
„ tion, auſſi-bien que le ſentiment & le mouvement ſpon-
„ tané, il ſe trouve auſſi-tôt des gens prets à limiter la
„ puiſſance du Créateur, & à dire que c'eſt une choſe que
„ Dieu ne peut point faire, parceque cela détruit l'eſſence

de

„ de la matiere, ou en change les propriétés eſſentielles,
„ ſans apporter d'autres preuves d'une telle aſſertion, ſi non
„ que la penſée & la raiſon ne ſont pas renfermées dans
„ l'eſſence de la matiere. Elles n'y ſont pas renfermées, j'en
„ conviens, dit M. Locke; mais une propriété qui n'étant
„ pas contenue dans la matiere vient à être ajoutée à la ma-
„ tiere, n'en détruit point pour cela l'eſſence, ſi elle la
„ laiſſe être une ſubſtance étenduë & ſolide. *Autrement* que
„ deviendra l'eſſence de la matiere dans une plante, & dans
„ un animal, dont les propriétés ſont ſi fort au deſſus d'une
„ ſubſtance purement ſolide & étenduë.

On a déja fait voir que les propriétés, qualités, & facultés d'une choſe n'étant que des modes ou des déterminations de ſon eſſence, il eſt impoſſible que cette choſe puiſſe avoir d'autres propriétés que celles, qui peuvent être déduites de ſon eſſence, & qui y ſont par conſéquent renfermées. On a fait voir qu'une propriété qui ne ſeroit point contenue dans l'eſſence d'une choſe, & qui lui ſeroit ajoutée, devroit être ou un accident péripatéticien, ou pour mieux dire, une autre ſubſtance, puiſque cette prétendue propriété auroit elle-même ſon propre Etre, ſa propre réalité diſtinguée de celle du ſujet, auquel on voudroit la ſuppoſer ajoutée. Si donc une propriété n'eſt pas une ſubſtance, comme il eſt abſurde de le ſuppoſer, ſi ce n'eſt pas un accident péripatéticien, comme en convient M. Locke, il s'enſuit que toute propriété ne peut être qu'une modification de ſa ſubſtance ou de ſon ſujet, & par conſéquent attribuer à la matiere une propriété qui ne ſoit pas une modification de l'étenduë ſolide, c'eſt en détruire l'eſſence; puiſqu'il faut ſuppoſer pour cela que la matiere ne ſoit plus de l'étenduë ſolide, mais une autre choſe dont cette propriété ſoit une modification. L'eſſence de la matiere n'eſt pas détruite dans une plante, parceque, comme les Phyſiciens en conviennent, il n'y a rien dans une plante qui ne dépende des qualités premieres de la matiere. Pour ce qui eſt des animaux, où

l'on

l'on admet en eux du ſentiment, & alors on ne peut diſconvenir qu'il n'y ait en eux plus que de la pure matiere; ou l'on n'y reconnoit que de la pure matiere ſans autre ſubſtance ajoutée, & alors on ne peut plus y reconnoître du ſentiment.

II. Suite de la même matiere.

Voyons maintenant ce qui ſuit dans l'extrait. „ Mais ajoute-t-on, il n'y a pas moyen de concevoir comment la matiere peut penſer, j'en tombe d'accord; mais inferer de là que Dieu ne peut pas donner à la matiere la faculté de penſer, c'eſt dire que la toute-puiſſance de Dieu eſt renfermée dans des bornes fort étroites, par la raiſon que l'entendement de l'homme eſt lui-même fort borné.

A Dieu ne plaiſe que nous voulions renfermer la toute-puiſſance du Créateur dans des bornes étroites, où notre entendement ſe trouve lui-même renfermé, & que nous prétendions jamais que Dieu ne peut faire une choſe, dès que nous ne concevons pas comment il la peut faire. Mais quoiqu'on ne doute pas que Dieu ne puiſſe faire une infinité de choſes, qui ſurpaſſent la portée de notre entendement, toujours eſt-il vrai que Dieu ne peut rien faire de ce qui enferme une contradiction manifeſte; parcequ'il faudroit ſuppoſer qu'il feroit une choſe, & qu'en même tems il la détruiroit, & qu'ainſi elle ſeroit, & ne ſeroit pas en même tems: or quand nous diſons que Dieu ne peut accorder à la matiere la faculté de penſer, ce n'eſt pas ſimplement, comme M. Locke voudroit le faire accroire; parceque nous ne ſaurions concevoir comment la matiere peut penſer; mais c'eſt parceque nous concevons clairement qu'il y a une contradiction manifeſte à ſuppoſer que la matiere penſe, comme il a été prouvé juſqu'ici.

III. Suite du même ſujet.

„ Si Dieu ne peut donner aucune puiſſance, pourſuit M. Locke, à une portion de matiere, que celle que les hommes peuvent déduire de l'eſſence de la matiere en général, „ ſi l'eſſence ou les propriétés de la matiere ſont détruites „ par toutes les qualités qui nous paroiſſent au deſſus de

„ la matiere, & que nous ne ſaurions concevoir comme
„ des conſéquences naturelles de cette eſſence, il eſt évident
„ que l'eſſence de la matiere eſt détruite dans la plûpart
„ des parties ſenſibles de notre ſyſtême, dans les plantes, &
„ dans les animaux.

Ce raiſonnement de M. Locke me paroit un peu ambigu. Je ne ſais, s'il veut dire qu'il y a des qualités, & des puiſſances que Dieu peut ajouter à la matiere, quoiqu'elles ne puiſſent être aucunement déduites de ſon eſſence; ou bien s'il accorde que toutes les qualités de la matiere dépendent à la vérité de ſon eſſence, mais que les hommes ne pouvant concevoir comment elles en peuvent être déduites, elles leur paroiſſent au deſſus de la matiere; & cela ou parceque l'eſſence de la matiere n'eſt pas ſimplement l'étenduë ſolide, mais quelque choſe de caché, & tout-à-fait éloigné de notre compréhenſion; ou parceque l'étenduë ſolide peut être capable de quelque choſe de plus que de figure & de mouvement, quoique nous ne puiſſions le concevoir; ou enfin parceque le ſentiment, la penſée &c. pourroient réſulter d'une certaine configuration, & d'un certain mouvement de ſes parties ſolides. Mais en quelque ſens qu'il plaiſe à M. Locke d'interpréter ſon raiſonnement, il ne peut éviter de ſe contredire de façon ou d'autre. Car en premier lieu s'il prétend que Dieu peut ajouter à la matiere des qualités, qui ne ſoient pas déduites de ſon eſſence, il s'enſuivra que ces qualités auront donc leur éxiſtence & leur réalité diſtinguée de celle de la matiere, & qu'elles ſeront par conſéquent ou des ſubſtances, ou des accidents péripatéticiens. En ſecond lieu s'il prétend que l'eſſence de la matiere n'eſt pas l'étenduë ſolide, mais quelque choſe de plus caché, ou bien que l'étenduë ſolide peut avoir d'autres, que celles qui dépendent de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, ou enfin que la penſée peut réſulter d'un certain arrangement & d'un certain mouvement des parties de la matiere, il faut qu'il détruiſe le fondement de ſa démonſtration

ſtration de l'immaterialité de Dieu, qui eſt toute appuyée ſur ces principes, que la matiere n'eſt tout ſimplement qu'une ſubſtance étenduë & ſolide, qui étant une fois en repos ne peut ſe donner le mouvement par elle-même, que quelques-unes de ſes parties ayant reçu le mouvement ne peuvent faire que ſe heurter, ſe diviſer, & rien de plus, & qu'enfin il eſt autant au deſſus des forces de la matiere de produire la penſée avec le mouvement, qu'il eſt au deſſus des forces du néant de produire la matiere. Ce que M. Locke ajoute, que ſi la matiere ne pouvoit avoir de qualités, que celles qui ſont des conſéquences naturelles de ſon eſſence, elle ſeroit détruite dans la plûpart des parties ſenſibles de notre ſyſtême, dans les plantes & dans les animaux, a déja été réfuté en ce qui regarde les plantes & les animaux, voyons maintenant comment il prétend le prouver par rapport aux autres parties ſenſibles de notre ſyſtême.

IV. M. Locke recourt à l'attraction pour juſtifier ſa prétention.

„ On ne ſauroit comprendre, dit M. Locke, comment „ la matiere pourroit penſer, donc Dieu ne peut lui don„ ner la puiſſance de penſer. Si cette raiſon eſt bonne, elle „ doit avoir lieu en d'autres rencontres. Vous ne pouvez „ concevoir que la matiere puiſſe attirer la matiere à au„ cune diſtance, moins encore à la diſtance d'un million „ de lieuës; donc Dieu ne peut lui donner une telle puiſ„ ſance. Vous ne pouvez concevoir que la matiere puiſſe „ ſentir, ou ſe mouvoir, ou affecter un Etre immateriel, „ & être mue par cet Etre; donc Dieu ne peut lui donner „ de telles puiſſances; ce qui eſt en effet nier la peſanteur, „ & la révolution des planetes autour du Soleil, changer „ les bêtes en pures machines ſans ſentiment ou mouvement „ ſpontané, & refuſer à l'homme le ſentiment & le mouve„ ment volontaire.

V. Que l'attraction ne ſauroit être une qualité intrinſeque de la matiere.

Prétendre que Dieu ne puiſſe accorder à la matiere la faculté de penſer, préciſément parcequ'on ne ſauroit comprendre comment cela pourroit ſe faire, ce ſeroit ſans doute très-mal raiſonner: auſſi n'eſt-ce pas ſur un tel raiſonnement,

comme on a pu le voir juſqu'ici, que nous nous appuyons pour nier que la matiere puiſſe jamais être capable de penſer: ce n'eſt pas ſur notre ignorance, & ſur les bornes étroites de notre entendement qu'une telle théſe eſt fondée; c'eſt ſur nos idées les plus claires & les plus diſtinctes, c'eſt ſur la connoiſſance que nous avons de la contradiction manifeſte qu'il y a à ſuppoſer la faculté de penſer dans la matiere. Les raiſonnements qu'on a employés juſqu'ici pour rendre cette contradiction évidente & palpable, peuvent être appliqués à toutes les autres qualités & puiſſances, que les Philoſophes pour couvrir leur ignorance attribuent ſi libéralement à la matiere, & qui ne peuvent être déduites de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties. On ne peut concevoir, dit M. Locke, que la matiere puiſſe attirer la matiere à aucune diſtance; nous en convenons, s'il l'entend d'une vraie puiſſance, ou vertu qui ſoit dans la matiere, non ſeulement parcequ'une telle puiſſance ne peut être une détermination des qualités premieres de la matiere, ce qui eſt eſſentiel à toute faculté par rapport à ſon ſujet, comme on l'a montré plus haut par M. Locke même, mais auſſi parceque la puiſſance de mouvoir, de quelque façon que ce ſoit, n'étant autre que la puiſſance de faire éxiſter le corps en différentes places ſucceſſivement; une telle puiſſance n'eſt pas différente en elle-même de la puiſſance de créer, & l'action de mouvoir de l'action de créer. L'action de mouvoir, je le répéte encore, ne fait qu'ajouter quelques circonſtances ou quelques déterminations à l'action de créer en général. Par l'action de créer ſimplement, Dieu fait éxiſter un corps qui n'éxiſtoit pas encore, & le fait éxiſter dans la place où il veut qu'il éxiſte; puiſque éxiſter dans une place n'eſt pas une choſe différente, que d'éxiſter ſimplement par rapport au corps. Par l'action de conſerver, Dieu continue à créer ce corps, c'eſt-à-dire qu'il continue à vouloir qu'il éxiſte, ou dans la même place, ou dans quelque autre qui lui plait: ainſi la conſervation n'ajoute

à la

à la création qu'une circonſtance ou une détermination, qui eſt la continuation de la volonté ou de l'action, par laquelle Dieu veut que le corps éxiſte ; mais dans le fond c'eſt toujours la même action, c'eſt la création en tant que continuée. Enfin par l'action de mouvoir, Dieu fait éxiſter le corps ſucceſſivement en différentes places. L'action de mouvoir n'ajoute donc qu'une nouvelle circonſtance, une nouvelle détermination à l'action, par laquelle Dieu conſerve le corps. L'action de conſerver emporte ſeulement l'idée, que Dieu veut que le corps continue à éxiſter, en quelque place que ce ſoit. L'action de mouvoir emporte de plus l'idée que ce corps éxiſte ſucceſſivement en différentes places contiguës ; mais dans le fond c'eſt toujours la même action, par laquelle Dieu crée & conſerve le corps, continuant à le faire éxiſter en différentes places.

VI. Comparaiſon de l'impulſion avec l'attraction.

On ne peut donc concevoir aucune attraction entre les parties de la matiere, que dans le ſens qu'on y conçoit de l'impulſion ; c'eſt-à-dire que comme le choc des corps, qui n'eſt autre que leur rencontre avec un certain degré de maſſe & de viteſſe, eſt l'occaſion que Dieu a établie pour regler le mouvement dans ces corps, ſelon certaines loix & certaines proportions pleines de ſageſſe, que l'expérience a fait connoître en partie aux Phyſiciens ; ainſi la maſſe de chaque partie de la matiere conſidérée en elle-même, & ſon éloignement d'une autre partie quelconque de matiere eſt auſſi une occaſion, que Dieu a établie par une autre loi générale pleine de ſageſſe, pour faire approcher une partie de l'autre avec un degré de mouvement qui ſoit en raiſon directe de leurs maſſes, & en raiſon inverſe des quarrés de leurs diſtances. * C'eſt-là la ſeule explication intelligible qu'on puiſſe donner de

* *Mentor moderne diſcours* 106. *de Monſieur Adiſſon*, *Stéele &c.* Le principe de la gravitation des corps ne ſauroit être expliqué que d'une ſeule maniere ; c'eſt en l'attribuant à la volonté directe, & à l'opération immédiate de Dieu, qui l'a trouvé le plus propre à maintenir l'ordre dans le monde corporel.

de l'attraction, ſur laquelle ſont encore partagés les plus célébres Philoſophes de notre ſiécle. Les Neutoniens, qui en veulent faire une propriété intrinſeque de la matiere, & qui lui ſoit auſſi eſſentielle, que l'étenduë ou la diviſibilité, non ſeulement s'éloignent du ſentiment de leur Maître, mais de plus ils juſtifient pleinement par un ſentiment ſi inſoutenable tout ce qu'il y a jamais eu de qualités occultes dans les écoles, & s'envélopent eux-mêmes dans ce fatras d'obſcurités, qui a juſtement dégouté les perſonnes de bon ſens. Ce qui eſt d'autant plus étonnant que ſuppoſé qu'on ait beſoin de l'attraction pour l'explication de la nature, on peut la regarder comme une loi générale de cette nature, & que dans tout ſyſtême il faut enfin recourir à une telle loi générale, qui ſoit l'effet immédiat de la volonté du Créateur; puiſque c'eſt lui réellement qui a créé le monde par ſa puiſſance, & l'a formé par ſa ſageſſe. Au reſte prétendre qu'il y ait une attraction proprement dite dans la matiere, ce n'eſt pas ſeulement renouveller les qualités occultes, mais de plus c'eſt admettre une contradiction manifeſte; à vouloir qu'un corps agiſſe par ſon action immédiate où il n'eſt point. Quand on ſuppoſe que Saturne à tant de millions de lieuës eſt attiré par le Soleil, on ſuppoſe que l'action du Soleil imprime un certain mouvement à Saturne. Il faut donc que cette action ſoit reçue immédiatement dans Saturne, puiſqu'elle eſt la cauſe immédiate de ſon mouvement. Or je demande, cette action du Soleil qui ſe trouve dans Saturne, pendant que le Soleil en eſt éloigné de tant de millions de lieuës, eſt-ce un Etre diſtingué du Soleil agiſſant, eſt-ce un corps, n'eſt-ce rien? Les plus étranges abſurdités doivent-elles donc toujours trouver des protecteurs parmi ce qu'on appelle les Philoſophes?

Je ne répéte pas ici ce que j'ai déja dit plus haut ſur le ſentiment & le mouvement ſpontané des bêtes, ni ſur l'étrange prétention de M. Locke qu'ôter à la matiere toute capacité de pouvoir jamais penſer, & toute-puiſſance d'affecter immédiatement un Etre immateriel, & d'en être immédiate-

diatement affectée, se soit ôter à l'homme le sentiment & le mouvement volontaire. Je ne suis déja que trop fâché que la facilité de M. Locke à rebattre toujours les mêmes objections m'entraine si souvent, comme malgré moi, à répéter les mêmes réponses, pour ne rien laisser en arriere.

SECTION TROISIEME.

I. Supposition absurde de M. Locke de deux substances créées dans une parfaite inactivité, auxquelles Dieu peut ajouter indifféremment toutes sortes de qualités.

„ Dieu, continue M. Locke, a créé une substance : „ que ce soit, par exemple, une substance étenduë „ & solide : Dieu est-il obligé de lui donner, outre l'Etre, „ la puissance d'agir? C'est-ce que personne n'osera dire, à „ ce que je crois. Dieu peut donc la laisser dans une par- „ faite inactivité. Ce sera pourtant une substance. De même „ Dieu crée, ou fait éxister de nouveau une substance im- „ materielle qui sans doute ne perdra pas son Etre de sub- „ stance, quoique Dieu ne lui donne que cette simple exi- „ stence, sans lui communiquer aucune activité. Je deman- „ de à présent quelle puissance Dieu peut donner à l'une de „ ces substances qu'il ne puisse point donner à l'autre.

Pour répondre à cette difficulté de M. Locke, il n'est précisément besoin que de déterminer la signification de ce mot *puissance*. Si par *puissance* l'on entend un Etre distingué de son sujet, tels que sont les accidents & les formes de l'école, je ne nierai point que Dieu ne puisse indifféremment attacher toutes sortes de puissance à l'une ou à l'autre de ces substances. Mais M. Locke doit se souvenir que ces accidents & ces formes ne sont pour lui que des chimeres, & qu'on ne peut en avoir d'autre idée que celle du son des syllabes dont ces mots sont composés. Si, au contraire, par le mot de puissance on entend une qualité, qui ne soit précisément qu'une modification de son sujet, & qui n'ait par conséquent aucune réalité distinguée de celle du sujet, il est bien évident que Dieu ne peut donner à la substance étenduë & solide que les puissances, qui peuvent dépendre de la

grosseur.

groſſeur, de la figure, du mouvement, & de la liaiſon de ſes parties, ainſi qu'il a déja été expliqué plus haut par M. Locke même. Quant à la ſubſtance immaterielle, comme nous n'avons pas une idée claire de ſon eſſence, nous ne ſaurions déterminer les puiſſances, dont elle eſt ou n'eſt pas capable; mais au moins pouvons-nous dire avec toute aſſurance, qu'une ſubſtance immaterielle eſt abſolument incapable des puiſſances, qui naiſſent de la groſſeur, de la figure, du mouvement, & de l'arrangement des parties; puiſque pour cela il faudroit ſuppoſer qu'elle fût elle-même compoſée de parties, & qu'ainſi elle fût en même tems materielle & immaterielle. Il eſt donc clair qu'une ſubſtance immaterielle en quelque inactivité qu'on la ſuppoſe, ne peut jamais être capable des puiſſances propres à la ſubſtance materielle; & que par la même raiſon, celle-ci ne peut non plus être capable des puiſſances propres à celle-là. Et certainement quelle différence y auroit-il entre la nature de l'Eſprit, & celle du corps, ſi l'un & l'autre étoit capable des mêmes propriétés, des mêmes puiſſances, des mêmes qualités? Mais écoutons la ſuite des objections de M. Locke.

II. Suite du même ſujet par rapport à la faculté de penſer.

„ Dans cet état d'inactivité, reprend M. Locke, il eſt viſible qu'aucune d'elles ne penſe: car penſer étant une „ action, l'on ne peut nier que Dieu ne puiſſe arrêter l'action „ de toute ſubſtance créée ſans annihiler la ſubſtance, & ſi „ cela eſt, il peut auſſi créer, ou faire éxiſter une telle ſub- „ ſtance, ſans lui donner aucune action.

Il n'eſt pas décidé que la ſubſtance immaterielle, qu'on nomme Eſprit, puiſſe être ſans penſée, & malgré les preuves que M. Locke prétend donner du contraire; & qui ne ſont rien moins que concluantes au jugement même de ſon Traducteur, on peut ſoutenir avec beaucoup de vraiſemblance que la penſée eſt à l'Eſprit, ce que la figure eſt au corps; en ſorte que comme la figure en général eſt une qualité eſſentielle au corps, quoiqu'il en change ſouvent; de même la penſée en général doit être conſidérée comme eſſentielle

à l'Eſprit,

à l'Eſprit, quoiqu'il en change continuellement. Il eſt faux d'ailleurs que toute penſée ſoit une action ; on comprend ſous le nom de penſée la perception des objets que nous voyons, & cependant une telle perception, comme en convient M. Locke, eſt une paſſion, & non une action de l'Eſprit. Ainſi quand on avoueroit que la ſubſtance immaterielle peut être ſans penſée, toujours ſeroit-il vrai de dire qu'elle eſt eſſentiellement capable de recevoir la penſée; de la même façon que la ſubſtance étenduë & ſolide ſuppoſée dans un état parfait d'inactivité, ſeroit toujours eſſentiellement capable de recevoir une figure qu'elle n'auroit pas actuellement. Puis donc que l'état d'inactivité, où M. Locke ſuppoſe la ſubſtance immaterielle, auſſi bien que la ſubſtance étenduë & ſolide, n'ôte pas à ces ſubſtances leur capacité naturelle, il s'enſuit que comme la ſubſtance immaterielle ne peut jamais recevoir ni figure, ni mouvement, ni arrangement de parties, parcequ'il n'y a qu'une ſubſtance étenduë & compoſée de parties, qui ſoit par ſa nature capable de telles qualités; la ſubſtance étenduë & ſolide ne peut non plus recevoir ni ſentiment, ni perception, ni penſée, ni les autres qualités, dont la ſubſtance immaterielle eſt ſeule par ſa nature eſſentiellement capable.

III. Suite du même ſujet par rapport à la faculté de ſe mouvoir.

„ Par la même raiſon, pourſuit M. Loche, il eſt évident „ qu'aucune de ces ſubſtances ne peut ſe mouvoir elle-même. „ je demande à préſent, pourquoi Dieu ne pourroit-il point „ donner à l'une de ces ſubſtances, qui ſont également dans „ un état de parfaite inactivité, la même puiſſance de ſe „ mouvoir qu'il donne à l'autre, comme, par exemple, la „ puiſſance d'un mouvement ſpontané, laquelle on ſuppoſe „ que Dieu peut donner à une ſubſtance non ſolide, mais „ qu'on nie qu'il puiſſe donner à une ſubſtance ſolide.

On a déja prouvé que la puiſſance de mouvoir n'étant pas dans le fond différente de la puiſſance de créer, cette puiſſance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Etre Tout-puiſſant, & que par conſéquent les Eſprits & les corps

ne peuvent être que cauſes occaſionnelles des mouvements qu'ils ſemblent produire, ſoit par la penſée, ſoit par l'impulſion ou l'attraction. Mais quand même on ſuppoſeroit dans le corps une vraie puiſſance de mouvoir un autre corps, toujours eſt-il conſtant qu'on ne peut ſans une contradiction manifeſte ſuppoſer dans aucun corps, ni dans aucun Etre, la puiſſance de ſe mouvoir lui-même; c'eſt-ce que S. Thomas démontre p. 1. qu. 2. art. 3. & poſe pour fondement de ſa premiere preuve de l'éxiſtence de Dieu. Il faudroit en effet pour cela, que ce corps fût en même tems actif & paſſif par rapport au même effet, c'eſt-à-dire, qu'il fût en même tems la choſe mouvante, & la choſe mue, le principe & le terme de l'action, ce qui donne le mouvement, & ce qui le reçoit, en un mot qu'il fût, pour me ſervir des termes de l'Ecole, conſacrés par ce Docteur en acte & en puiſſance, *relate ad idem*, ce qui eſt manifeſtement contradictoire. Quant à l'Eſprit, la ſeule puiſſance active, que l'expérience nous découvre en lui, c'eſt la puiſſance de choiſir, ou de vouloir quelque choſe par une détermination active de la volonté. Mais cette faculté active n'a rien de commun avec la puiſſance de mouvoir. La volonté par ſes actes ne produit rien hors d'elle-même; cet acte même de la volonté n'a aucun effet propre diſtingué de lui, c'eſt un acte purement intérieur & immanent, comme parlent les Scholaſtiques. Nous ne concevons pas clairement à la vérité comment ſe fait cet acte, & comment il émane de la volonté; mais l'expérience & le ſentiment intérieur de ce qui ſe paſſe en nous-mêmes, ne nous permet pas de douter que notre Ame n'ait la faculté de vouloir, de choiſir, de ſe déterminer: & d'ailleurs on ne ſauroit prouver par aucun raiſonnement déduit d'une idée claire & diſtincte, que cette faculté ne puiſſe convenir aux Eſprits, comme l'on démontre par l'idée claire du mouvement, que la puiſſance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Etre Tout-puiſſant.

Enſuite de ce qu'on vient de rapporter de la puiſſance

de

de ſe mouvoir, que M. Locke ſuppoſe qu'on doit reconnoître inconteſtablement dans la ſubſtance immaterielle, cet Auteur ajoute que cette puiſſance eſt pourtant auſſi incompréhenſible dans la ſubſtance immaterielle que dans la matiere, & de là il conclut „ que dans l'une & dans l'autre de ces „ ſubſtances il y a quelque choſe, que nous ne connoiſſons pas, „ par exemple, dit-il, la gravitation de la matiere vers la matie- „ re ſelon différentes proportions qu'on voit à l'œil, pour ainſi „ dire, montre qu'il y a quelque choſe dans la matiere que nous „ n'entendons pas, à moins que nous ne puiſſions découvrir „ dans la matiere une faculté de ſe mouvoir elle-même, ou „ une attraction inexplicable & inconcevable, qui s'étend „ juſqu'à des diſtances immenſes & preſque incompréhenſibles.

IV. M. Locke revient à l'attraction.

Il eſt bon de faire ici remarquer un défaut, qui regne dans preſque tous les raiſonnements de M. Locke. Aprés avoir prétendu prouver qu'il y a quelque choſe, ſoit dans la ſubſtance immaterielle, ſoit dans la ſubſtance étenduë, que nous ne connoiſſons pas, ce qu'on peut lui paſſer ſans difficulté, cet Auteur ſe croit en droit d'en conclure qu'on peut admettre indifféremment dans l'une & dans l'autre de ces ſubſtances toutes ſortes de facultés & de qualités, & celles-là mêmes, que nous connoiſſons évidemment être incompatibles avec leur nature. Autre choſe eſt de ne pas tout connoître dans une ſubſtance, autre choſe eſt de n'y rien connoître. Nous ne connoiſſons pas tout dans les Eſprits, ni dans les corps, on en convient; mais de là s'enſuit-il qu'on ne puiſſe prouver évidemment, comme l'a fait S. Thomas, & comme l'ont fait tous les Philoſophes, que la puiſſance de ſe donner le mouvement ne peut convenir ni à l'une, ni à l'autre de ces ſubſtances; étant eſſentiellement vrai que : *quidquid movetur, ab alio movetur.*

V. Défaut dans le raiſonnement de M. Locke.

M. Locke objecte de nouveau l'attraction qu'il ſuppoſe être dans la matiere une puiſſance de ſe mouvoir elle-même. A cela je réponds de nouveau que s'il ne pouvoit y avoir de gravitation dans la matiere vers la matiere, qu'au moyen

VI. Qu'en remõtant de cauſe en cauſe il faut enfin en venir à une action immédiate de Dieu ſur la matiere.

d'une puiſſance de ſe mouvoir elle-même, il eſt bien certain qu'on ne pourroit connoître ce que c'eſt que la gravitation de la matiere, à moins qu'on ne pût y découvrir cette puiſſance & cette attraction, que M. Locke appelle avec raiſon une *attraction inexplicable & inconcevable*; mais s'il y a un autre moyen d'expliquer d'une maniere très-ſimple & très-intelligible la gravitation de la matiere vers la matiere, ſans recourir à de telles facultés non ſeulement inexplicables & inconcevables, mais abſolument chimériques & contradictoires, par quelle loi M. Locke veut-il nous obliger de comprendre ces facultés incompréhenſibles, avant que nous puiſſions connoître ce que c'eſt que la gravitation de la matiere vers la matiere. Or dès que l'on conçoit que la gravitation réciproque des parties de la matiere eſt un effet d'une loi générale, & d'un établiſſement de l'Auteur de la nature, ainſi qu'il a été expliqué ci-devant, on ne trouve plus cette gravitation ſi incompréhenſible. Auſſi n'eſt-ce qu'en remontant aux vrais principes, qu'on peut trouver l'éclairciſſement des difficultés, qui ſe préſentent de premier abord dans la conſidération des effets. Les effets particuliers dépendent des loix générales de la nature; & les loix générales de la nature n'ont pu être établies que par l'Auteur de la nature. Il y a donc de l'extravagance dans la méthode de certains Philoſophes, qui pour expliquer ces loix générales aiment mieux recourir à des facultés inintelligibles, qu'ils ont ſoin de revêtir de quelque nom ſpécieux, qu'à la providence de celui qui gouverne le monde par ſa puiſſance, & par ſa ſageſſe. Qu'on remonte de cauſe en cauſe tant qu'on voudra; qu'on explique ſolidement par le poids & le reſſort de l'air les effets particuliers, qu'autrefois l'ignorance des Philoſophes attribuoit à l'horreur imaginaire du vuide; qu'on explique ce poids & ce reſſort de l'air par les loix de l'attraction, ou par la preſſion de la matiere ſubtile, & de ſes tourbillons; qu'on faſſe voir comment ces tourbillons ont pu, & ont dû même ſe former ſelon

les

les loix connues de la communication des mouvements ; ſi on demande enfin ce qui imprime le mouvement à la matiere ſubtile, & d'où vient que la communication du mouvement dans le choc des corps, ſe fait ſelon certaines loix plutôt, que ſelon une infinité d'autres loix qui pouvoient être, comme la varieté des opinions qui regne encore aujourd'hui parmi les plus célébres Philoſophes & Mathématiciens le prouve invinciblement: ſi dis-je, on demande quelle eſt la cauſe du mouvement de la matiere ſubtile, & des loix de ce mouvement, c'eſt enfin à Dieu qu'il faut recourir de toute néceſſité. Et certes, à moins que de faire profeſſion ouverte d'athéiſme, on ne peut nier que dans la ſubordination des cauſes naturelles, il n'y en ait enfin une qui ſoit l'effet immédiat de l'action de Dieu ſur la matiere. Qu'Epicure & Lucrece s'efforcent tant qu'ils voudront de jetter par des railleries mal placées, un certain ridicule ſur cette dépendance, que nous reconnoiſſons dans la nature par rapport à ſon Auteur; leurs traits ne peuvent faire d'impreſſion que ſur des Eſprits foibles. Dans cette action immédiate de l'Auteur de la nature ſur la matiere, qu'on ne peut méconnoître ſans renoncer à toutes les lumieres de la raiſon & du bon ſens, nous découvrons d'une maniere certaine & évidente, l'origine du mouvement, & la ſource de ces loix pleines de ſageſſe, qui en reglent la diſtribution dans les différentes parties de la matiere. Mais les Epicuriens qui ſe prétendent plus éclairés, & qui nous reprochent d'un ton moqueur, que ce n'eſt que parceque nous ſommes au bout de notre latin, que nous recourons à Dieu, ces grands génies qui ſuivent d'autres routes dans l'explication de la nature, devroient donc nous dire quelque choſe de plus vrai, de plus clair, de plus ſatisfaiſant. Demandons-leur donc quel eſt le principe de mouvement, par lequel a été formé l'Univers? C'eſt, répondent-ils gravement, que dans tous les atômes indiviſibles & de différente figure, il y a une tendance naturelle au mouvement, en vertu de laquelle les uns ſe meuvent droitement de haut en bas, les autres obliquement; ce qui

fait

fait qu'ils ſe rencontrent, qu'ils s'accrochent, qu'ils . . . . je n'en veux pas davantage; atômes figurés & indiviſibles, tendance naturelle droite & oblique au mouvement; voila ce que vous préferez à l'action de Dieu, des chimeres ridicules, abſurdes, & où l'on démontre cent contradictions à une vérité démontrée par cent preuves évidentes. En faut-il davantage? Tout ceci prouve qu'on doit reconnoître que la premiere impreſſion du mouvement dans la matiere, & les loix générales, par leſquelles il ſe diſtribue dans ſes différentes parties, ſont des effets immédiats de l'action de Dieu.

VII. Que les découvertes ſûres de la Phyſique expérimentale ramenent tout au méchaniſme.

Ce n'eſt en effet, que parceque nous ignorons comment la nature par une méchanique toujours uniforme, & par les loix conſtantes de la communication des mouvements dans les fluides & les ſolides, produit certains effets, que nous ſommes portés à attribuer à la matiere des qualités, qui ne ſont point contenues dans ſon idée. Par là nous avons une réponſe toujours prête, quand on nous en demande l'explication; & au défaut de leur vraie cauſe que nous ne pouvons découvrir, nous diſons ſérieuſement que la matiere eſt déterminée à opérer ainſi, par une qualité naturelle & intrinſeque. On voit, par exemple, les liqueurs s'élever & demeurer ſuſpendues dans des tuyaux vuides d'air. On en demande la raiſon aux Philoſophes: ceux-ci l'ignorent; mais pour ne pas demeurer court, ils attribuent à la nature une horreur invincible du vuide, qui paſſe enſuite généralement pour la vraie cauſe de cette élevation. Les fontainiers du Grand Duc de Toſcane éprouvent que l'eau ne s'éleve plus, dès qu'elle eſt arrivée à la hauteur de trente deux pieds; on conſulte Galilée; & ce grand Homme ne fait qu'ajouter une limitation à l'horreur générale du vuide, & rend raiſon pourquoi l'eau ne monte que juſqu'à trente deux pieds. Le mercure ne monte que juſqu'à vingt ſept pouces: voila d'abord les Philoſophes qui décident, que l'horreur que la nature a du vuide n'eſt pas la même pour l'eau que pour le mercure. Enfin on n'a point douté de cette horreur imaginaire du vuide, juſqu'à ce que Torricelli & Paſcal ont fait voir,

voir, que tous ces différents effets ne procédent que d'un ſeul principe très-ſimple, & entiérement uniforme à tout ce qu'on connoit des loix de la nature : ce principe eſt la preſſion de l'air, qui par ſa peſanteur & ſon reſſort agit ſur l'eau & ſur le mercure, ſelon les loix déterminées de l'équilibre des liqueurs. La dureté des corps, & leur élaſticité, la péſanteur, l'aiman, l'électricité, nous préſentent aujourd'hui des effets dont nous ignorons la vraie cauſe, tout de même qu'on ignoroit avant Torricelli & Paſcal, la vraie cauſe de la ſuſpenſion des liqueurs dans les tuyaux vuides d'air. Et aujourd'hui l'on fait encore préciſément ce qu'ont fait autrefois ces Philoſophes, que nous accuſons d'ignorance & de préſomption. On imagine une attraction univerſelle qu'on ſuppoſe être une qualité intrinſeque de la matiere, quoiqu'elle ſoit encore plus éloignée de ſon idée, que l'horreur du vuide ne l'eſt de l'idée de la nature. On y ajoute, à la vérité pour l'embellir, des calculs d'Algébre qui manquoient à l'horreur du vuide, mais qu'on lui auroit pu tout auſſi aiſément attacher, car ces calculs ne regardent pas tant la cauſe prétendue des effets que les effets mêmes. Mais après tout, malgré ces calculs, on eſt obligé de varier l'attraction, tout comme on varioit l'horreur du vuide. Cela prouve bien que cette attraction n'eſt pas plus réelle que l'horreur du vuide. On ne la défend que par ce qu'on ignore par quel principe la nature produit tous ces effets auſſi ſimplement, qu'elle éleve à différentes hauteurs les différentes liqueurs par la preſſion de l'air. En un mot, à méſure que l'on fait quelque nouvelle découverte on voit diſparoître quelqu'une de ces qualités, dont on charge inutilement la matiere, & on ſe rapproche toujours plus de la groſſeur, de la figure, & du mouvement, qui ſont les ſeules qualités contenues en ſon idée. L'antipériſtaſe s'eſt éclipſée, dès qu'on a ſu pourquoi les grottes ſouterraines paroiſſent plus chaudes en hiver qu'en été, & qu'elles le ſont réellement quelquefois. Ce n'eſt plus une qualité attractive du Soleil qui fait monter les vapeurs: c'eſt par impulſion que ſa chaleur raréfie ces petites bulles,

qui

qui ſe trouvant par là de gravité ſpécifique, moindres que celles de l'air environnant ſont obligées de monter, comme le bois plongé dans l'eau. On s'eſt moqué de l'Ame végétative des plantes, après que les recherches curieuſes, & les obſervations fines & délicates de tant de ſavants Phyſiciens nous ont un peu mieux fait connoître le méchaniſme de leur conſtruction. Combien de ſympathies & d'antipathies naturelles les expériences de Boyle n'ont-elles pas fait évanouir, en nous apprenant l'action des petits corps inviſibles & impalpables, que la nature met en jeu pour produire les effets les plus merveilleux. Enfin qu'on parcoure toute la Phyſique, & on verra qu'on n'a jamais fait de découverte vraiment aſſurée qui ne ſe réduiſe aux loix de la méchanique. La ſeule analogie nous obligeroit donc à reconnoître, que les qualités occultes & non contenues dans l'idée de la matiere décroiſſent préciſément en raiſon inverſe des découvertes qu'on y fait. Quand on connoîtra bien toute la nature, on verra que tout s'y éxécute par la groſſeur, la figure, & le mouvement des parties ſolides de la matiere, & que ce n'eſt que parceque M. Locke n'a pas fait aſſez d'attention à cette importante vérité qu'il s'eſt jetté dans ces facultés chimériques de ſe mouvoir, & dans ces attractions inexplicables, qu'il ſuppoſe inconteſtablement dans la matiere.

VIII. Qu'on ne peut s'aſſurer dans les principes de M. Locke, ſi la faculté de penſer & de ſe mouvoir elle-même n'eſt point eſſentielle à la matiere.

D'ailleurs puiſque M. Locke reconnoit ici que la matiere eſt capable d'avoir la faculté de ſe mouvoir elle-même, & celle de penſer, quoiqu'il ſoit impoſſible de concevoir comment ces deux facultés peuvent ſe trouver dans la matiere; par quelle raiſon pourra-t-il ſe convaincre lui-même, que ces deux facultés ne puiſſent convenir naturellement à la matiere, quoique nous ne concevions pas comment elles ſont renfermées dans ſa nature? Comment prouvera-t-il donc que la matiere une fois en repos n'auroit jamais pu ſe donner le mouvement, & que la matiere avec le mouvement n'auroit jamais pu produire la penſée, qui ſont pourtant les deux fondements principaux de ſa démonſtration de l'éxiſtence & de l'immaterialité de Dieu? Dira-t-il qu'il eſt impoſſi-

impoſſible de concevoir que la matiere une fois en repos ſe donne le mouvement, & que la matiere avec le mouvement produiſe la penſée? Mais, lui replique-t-on, cette impoſſibilité, où vous étes de concevoir ces deux choſes, nait-elle ſimplement de votre ignorance, & des bornes étroites de votre entendement, ou d'une connoiſſance évidente que ces deux choſes ſont réellement impoſſibles, fondée ſur l'idée claire de l'eſſence de la matiere, & de ce qu'on doit entendre par les mots de qualités ou de facultés d'une choſe? Si cette impoſſibilité nait ſimplement des bornes étroites de votre entendement, elle ne ſauroit prouver, ſelon vos principes mêmes, que la choſe ſoit en elle-même impoſſible; ſi au contraire, elle eſt fondée ſur une connoiſſance claire de la nature de la matiere & de ſes propriétés, comme nous le prétendons, vous devez reconnoître, quelque hypothéſe qu'il vous plaiſe de faire, qu'il y aura toujours une contradiction viſible à ſuppoſer que la matiere puiſſe jamais avoir la puiſſance de ſe mouvoir & la faculté de penſer.

IX. Objection de M. Locke, tirée de la cohéſion.

Pour mieux prouver encore qu'il y a dans la matiere bien des choſes que nous n'entendons pas, & que Dieu peut joindre les choſes par des connéxions que nous ne ſaurions comprendre, M. Locke revient à l'étenduë & à la conſiſtence de la matiere, prétendant que chaque partie de matiere ayant quelque groſſeur, a ſes parties unies par des moyens que nous ne ſaurions concevoir; d'où il conclut, ſelon ſa méthode ordinaire, „ que toutes les difficultés qu'on forme „ contre la puiſſance de penſer attachée à la matiere, fondées „ ſur notre ignorance, & les bornes étroites de notre con- „ ception, ne touchent en aucune maniere la puiſſance de „ Dieu, s'il veut communiquer à la matiere la faculté de „ penſer, & que ces difficultés ne prouvent point qu'il ne „ l'ait pas actuellement communiquée à certaines parties de „ matiere, diſpoſées, comme il le trouve à propos, juſqu'à „ ce qu'on puiſſe montrer qu'il y a contradiction à le ſup- „ poſer.

X. Réponſe. On a déja diſtingué l'union des parties de la matiere qui réſulte de l'étenduë d'avec la cohéſion, qui rend les corps plus ou moins conſiſtants. Rien n'eſt plus clair que l'union qui fait l'étenduë, puiſqu'elle n'eſt qu'une ſimple juxtapoſition des parties ſituées les unes auprès des autres, & qui doivent par leur naturelle indifférence au repos & au mouvement demeurer en cet état, juſqu'à ce que quelque cauſe extérieure ne les ſépare par le mouvement. Quant à la cohéſion qui fait la dureté des corps, nous ſavons en général qu'elle dépend des loix du mouvement produit, où à l'occaſion de la preſſion de la matiere ſubtile, ou par l'attraction expliquée dans le ſens qu'on a vu ci-devant; ce qui ſuffit à un Métaphyſicien pour écarter de l'idée de la matiere les qualités occultes & chimériques, que l'ignorance de quelques Phyſiciens voudroit lui attribuer. L'union des parties de la matiere ne peut donc être à M. Locke d'aucune utilité pour applanir les difficultés qu'on rencontre, dès qu'on veut lui attribuer la penſée. Et comme ces difficultés ne ſont pas fondées ſur notre ignorance, mais ſur la connoiſſance claire de la nature de la matiere; qui nous fait voir évidemment la contradiction qu'il y a à ſuppoſer qu'elle penſe; nous pouvons profiter ſans ſcrupule du droit que M. Locke nous accorde à la faveur de cette condition, que nous croyons avoir bien remplie, de nier abſolument, & ſans craindre de bleſſer le reſpect dû à la Toute-puiſſance de Dieu, qu'il puiſſe accorder la penſée & la raiſon à un amas de matiere, puiſque de là il s'enſuivroit que cet amas ſeroit en même tems materiel & immateriel, ce qui ne peut être.

SECTION QUATRIEME.

I. Selon l'extrait de M. Coſte le Docteur Stillingfléet attribuoit le ſentiment à la pure matiere dans les bêtes.

M. Coſte reprenant le fil de ſon extrait continue en ces termes: „ quoique dans cet ouvrage M. Locke ait „ expreſſément compris la ſenſation ſous l'idée de penſer „ en général, il parle en ſa replique au Docteur Stillingfléet du

„ du ſentiment dans les brutes, comme d'une choſe diſtincte „ de la penſée: parceque ce Docteur reconnoit que les bê- „ tes ont du ſentiment. Sur quoi M. Locke obſerve, que „ ſi ce Docteur donne du ſentiment aux bêtes, il doit re- „ connoître, ou que Dieu peut donner, & donne actuelle- „ ment la puiſſance d'appercevoir & de penſer à certaines „ particules de la matiere, ou que les bêtes ont des ames „ immaterielles. Ce que M. Locke ajoute qu'on ne ſauroit „ admettre.

II. Raiſonnement conſéquent de M. Locke contre ce Docteur.

Ce raiſonnement de M. Locke eſt très-juſte, & je ne vois pas comment le Docteur Stillingfléet put admettre, que les bêtes ont du ſentiment, ne reconnoiſſant en elles que de la matiere toute ſimple. Cela montre que ce Docteur n'avoit pas bien ſaiſi le principe, ſur lequel doit rouler toute cette queſtion de l'immaterialité de l'Ame, & m'ôte la ſurpriſe de voir ou d'entendre dire, qu'il ait été battu avec une ſi bonne cauſe, malgré la foibleſſe des arguments de ſon adverſaire. Au reſte, puiſqu'il eſt également abſurde, & contre la raiſon d'attribuer le ſentiment à la ſimple matiere, ou de reconnoître dans les brutes une ame immaterielle, cela fait voir que le ſeul ſentiment plauſible & conforme à la raiſon, qu'on puiſſe tenir ſur les opérations des brutes, c'eſt de les réduire, comme font les Cartéſiens, à un pur méchaniſme.

III. Autre argument du Docteur Stillingfléet pour l'immaterialité de l'Ame, avec la réponſe de M. Locke.

Le Docteur Stillingfléet, pourſuit M. Coſte, avoit demandé à M. Locke ce qu'il y avoit dans la matiere, qui pût répondre au ſentiment intérieur que nous avons de nos actions. „ Il n'y a rien de tel, répond M. Locke, dans la „ matiere conſidérée ſimplement comme matiere. Mais on „ ne prouvera jamais que Dieu ne puiſſe donner à certaines „ parties de matiere la puiſſance de penſer, en demandant „ comment il eſt poſſible de comprendre, que le ſimple corps „ puiſſe appercevoir qu'il apperçoit.

IV. Eclairciſſement & confirmation de l'ar-

Les preuves qu'on a données juſqu'ici de l'incapacité abſolue. où eſt la matiere de pouvoir jamais recevoir la faculté

gument du Docteur Stillingfléet.

de penſer ne dépendent aucunement de la queſtion, que fait ici le Docteur Stillingfléet à Mr Locke. Cependant, comme le ſentiment intérieur, que nous avons de notre perception, fait que la penſée ſe réflechit en quelque ſorte ſur elle-même, on en peut tirer une preuve aſſez convaincante, que la penſée ne ſauroit conſiſter dans aucun arrangement ou mouvement des particules de la matiere; puiſqu'il eſt impoſſible qu'une particule de matiere ſe réflechiſſe ſur elle-même, & que pourtant, ſelon M. Locke, toute ſubſtance qui apperçoit devant néceſſairement s'appercevoir de ſa propre perception, il eſt eſſentiel à toute ſubſtance penſante que ſa penſée ſe réflechiſſe ſur elle-même.

V. Le Docteur Stillingfléet avouoit que Dieu peut changer un corps en Eſprit. Raiſonnement de M. Locke en conſéquence de cet aveu.

„ Le Docteur Stillingfléet, continue M. Coſte, avoit dit „ qu'il ne mettoit point de bornes à la Toute-puiſſance de „ Dieu, qui peut, dit-il, changer un corps en une ſub„ſtance immaterielle, c'eſt-à-dire, répond M. Locke, que „ Dieu peut ôter à une ſubſtance la ſolidité qu'elle avoit „ auparavant, & qui la rendoit matiere, & lui donner en„ſuite la faculté de penſer qu'elle n'avoit pas auparavant, „ & qui la rend Eſprit, la même ſubſtance reſtant. Car, ſi „ la même ſubſtance ne reſte pas, le corps n'eſt pas changé „ en une ſubſtance immaterielle; mais la ſubſtance ſolide eſt „ annihilée avec toutes ſes appartenances, & une ſubſtance „ immaterielle eſt créée à la place, ce qui n'eſt pas changer „ une choſe en une autre, mais en détruire une, & en faire „ une autre de nouveau.

VI. Réponſe: en quel ſens on doit reconnoître que Dieu peut changer les corps en Eſprits.

Si l'on doit interpréter favorablement l'expreſſion & la penſée du Docteur Stillingfléet, comme l'équité le requiert, il faut croire que ce Docteur a voulu dire que Dieu peut changer un corps en un Eſprit, en ce ſens que Dieu peut néantir un corps, & à l'occaſion de ſon anéantiſſement créer un Eſprit pour le ſubſtituer à ſa place. L'uſage commun de la langue permet en effet qu'on emploie le mot de changement, pour ſignifier la ſubſtitution d'une choſe au lieu d'une autre, quoique la premiere ne ſe convertiſſe pas

en

en la ſeconde : c'eſt ainſi que l'on dit qu'on a changé d'habit, de maiſon, de meubles, de nourriture &c, Mais, ſi l'on veut prendre le mot de changement dans le ſens rigoureux que l'entend M. Locke, pour le changement que ſubit une choſe, quand elle devient autre de ce qu'elle n'étoit, comme quand le ſable ſe change en verre, le bois en feu, l'eau en glace &c., la même matiere reſtant, il faut avouer qu'on ne peut ſuppoſer ſans contradiction qu'en ce ſens le corps puiſſe être changé en une ſubſtance immaterielle. En effet la ſubſtance du corps étant eſſentiellement une ſubſtance materielle, c'eſt-à-dire, une ſubſtance étenduë, ſolide, & compoſée de parties ; car c'eſt ce qu'on entend par le mot de ſubſtance materielle, ſuppoſer qu'une telle ſubſtance ſoit changée en une ſubſtance immaterielle, & qu'elle reſte portant après le changement, c'eſt ſuppoſer qu'une même ſubſtance devienne immaterielle, en même tems qu'elle reſte materielle, & étenduë ; ce qui fait, comme l'on voit, une contradiction manifeſte. Ce n'eſt donc que dans les corps, où il peut arriver qu'un corps ſe change en un autre, la même ſubſtance reſtant ; parceque l'étenduë ſolide étant la ſubſtance de la matiere en général, & cette ſubſtance ſe trouvant la même en tous les différents corps, dont la différence ne conſiſte qu'en une différente conſtitution intérieure des parties de la matiere ; il eſt clair qu'on peut changer cette conſtitution ſans changer la ſubſtance de la matiere ; & ainſi un corps ſe change en un autre, la même ſubſtance reſtant ; mais c'eſt parceque la ſubſtance eſt la même dans tous, & que leur différence eſſentielle ne conſiſte que dans les différentes modifications, dont cette ſubſtance eſt capable. Mais prétendre que la ſubſtance du corps puiſſe devenir immaterielle, la même ſubſtance reſtant, c'eſt prétendre une de ces trois choſes, ou que le corps ſoit réellement diſtingué de ſa propre ſubſtance ; de ſorte que le corps étant détruit, ſa ſubſtance ne laiſſe pas que de lui ſurvivre, ou que le corps ne ſoit pas une ſubſtance eſſentielle-

tiellement étenduë & materielle, ou enfin qu'une ſubſtance étenduë & materielle puiſſe devenir immaterielle, ne laiſſant pas que de reſter materielle.

VII. Avantages que M. Locke prétend tirer de l'aveu du Doct. Stillingfléet.

On voit par ces abſurdités manifeſtes, que rien ne ſeroit plus étrange que la penſée du Docteur Stillingfléet, s'il avoit cru que Dieu peut en ce ſens changer un corps en une ſubſtance immaterielle, & M. Locke auroit eu raiſon de tirer d'un tel aveu les avantages, que M. Coſte rapporte, & qui ſont. 1. Que la ſubſtance du corps n'étant plus corps, mais une ſubſtance immaterielle, cette ſubſtance immaterielle ſeroit pourtant ſans penſée; car l'excluſion des qualités du corps ne ſeroit pas capable de lui donner des qualités plus excellentes. 2. Que cette ſubſtance pourtant ſeroit devenue capable de recevoir la faculté de penſer. 3. Que Dieu après lui avoir donné la faculté de penſer, pourroit lui rendre de nouveau l'étenduë & la ſolidité, & la rendre materielle, & que par là on auroit une ſubſtance materielle penſante.

VIII. Ces avantages n'ont aucun fondement.

Mais tout ce beau diſcours, dont il paroit que M. Locke s'applaudit plus que de raiſon, n'eſt qu'un palais enchanté, qui n'a pour tout fondement que cette ſuppoſition manifeſtement abſurde & contradictoire, que la ſubſtance du corps qui n'eſt que le corps même, c'eſt-à-dire, une choſe eſſentiellement étenduë, ſolide, & compoſée de parties, puiſſe être changée en une ſubſtance qui n'a point de parties, reſtant pourtant la même qu'auparavant, c'eſt-à-dire; étenduë, & compoſée de parties.

Nous paſſons ſous ſilence ce qui ſuit immédiatement dans l'extrait de M. Coſte, qui ne regarde que l'utilité, qui peut revenir à la Religion d'une démonſtration philoſophique de l'immaterialité de l'Ame; parceque nous avons déja traité ce point avec aſſez d'étenduë, & que nous croyons avoir ſuffiſamment éclairci les difficultés, que M. Locke ne fait ici que répéter. C'eſt pourquoi nous allons entrer dans la diſcuſſion des opinions des anciens Philoſophes ſur l'immaterialité de l'Ame, par laquelle M. Coſte finit ſon Extrait.

SEPTIE-

SEPTIEME PARTIE.

Preuves qu'entre les anciens Philoſophes pluſieurs ont reconnu la ſubſtance de l'Ame abſolument immaterielle.

MOnſieur Locke quitte enfin le caractére & le perſonnage de Philoſophe, pour prendre à ſon tour celui de Docteur. Sa méthode juſqu'ici a été de ne prendre pour guide de ſes ſentiments que ſes propres penſées, ſans ſe mettre en peine de fouiller dans l'antiquité, pour y trouver de quoi les appuyer par l'autorité de ces Hommes illuſtres, qui la rendent ſi reſpectable, ſoit au vulgaire, que rien n'éblouit tant qu'un grand nom, ſoit aux Savants, qui ſe piquent d'une érudition recherchée. Peut-être que n'ayant pas trouvé dans le Docteur Stillingfléet un Homme aſſez rompu aux raiſonnements méthaphyſiques, pour s'en laiſſer convaincre aiſément, M. Locke a-t-il cru qu'il pourroit mieux le perſuader par l'autorité des Anciens; s'il lui faiſoit voir que ſon ſentiment n'eſt dans le fond que celui de toute l'antiquité, qui ſelon lui, n'a jamais fait plus d'honneur à la ſubſtance penſante, que de la croire d'une matiere plus fine & plus déliée, que ne le ſont les corps groſſiers qui tombent ſous nos ſens.

Voici en effet ce que nous en apprend M. Coſte dans ſon extrait. „ Au reſte M. Locke ayant prouvé par des paſſa-
„ ges de Virgile & de Ciceron, que l'uſage qu'il faiſoit du
„ mot Eſprit, en le prenant pour une ſubſtance penſante,
„ ſans en exclure la materialité, n'étoit pas nouveau, le
„ Docteur Stillingfléet ſoutient que ces deux Auteurs diſtin-
„ guoient expreſſément l'Eſprit du corps. A cela M. Locke
„ répond qu'il eſt très-convaincu, que ces Auteurs ont diſtin-
„ gué ces deux choſes, c'eſt-à-dire, que par corps ils ont
„ entendu les parties groſſieres & viſibles d'un homme, &

I. Selon M. Locke les Anciens n'ont diſtingué l'Eſprit du corps qu'en prenant le corps pour une matiere groſſiere, & l'Eſprit pour une matiere ſubtile penſante.

par

„ par Eſprit une matiere ſubtile, comme le vent, le feu,
„ ou l'ether, par où il eſt évident qu'ils n'ont pas prétendu
„ dépouiller l'Eſprit de toute materialité. Ainſi Virgile dé-
„ crivant l'Eſprit ou l'Ame d'Anchiſe, que ſon fils veut
„ embraſſer nous dit.

Ter conatus ibi collo dare brachia circum:
Ter fruſtra comprenſa manus effugit imago,
Par levibus ventis, volucrique ſimillima ſomno.

II. Deux choſes à diſtinguer dans ce ſentiment de M. Locke.

„ Et Ciceron ſuppoſe dans le premier livre des queſtions
„ Tuſculanes, qu'elle eſt air ou feu: *Anima ſit animus*, dit-il,
„ *igniſve neſcio*, ou bien un air enflammé, *inflammata anima*,
„ ou une quinte-eſſence introduite par Ariſtote, *quinta quæ-*
„ *dam natura ab Ariſtotele introducta*.

Je trouve dans cet extrait deux Théſes, ou propoſitions de M. Locke, qu'il faut ſoigneuſement diſtinguer. Dans la premiere il ne prétend autre choſe, que de prouver, par des paſſages de Virgile & de Ciceron, que l'uſage qu'il fait du mot *Eſprit*, en le prenant pour une ſubſtance penſante, ſans en exclure la materialité, n'eſt pas nouveau. C'eſt là une vérité de fait qu'on n'a garde de lui conteſter: on ſait que le mot *Spiritus* dans ſa ſignification originale ne veut dire autre choſe que l'air, le vent, ou le ſouffle, d'où viennent ces expreſſions ſi familieres dans le latin *Spiritum ducere* &c., il en eſt de même du mot *Anima*, qui vient du grec ἄνεμος, qui ſignifie le vent; & Ciceron nous apprend que le mot *Animus* eſt derivé du mot *Anima*. *Ipſe autem Animus ab Anima dictus eſt*.

L'autre Théſe de M. Locke conſiſte en ce que le Docteur Stillingfléet ayant ſoutenu, que Virgile & Ciceron diſtinguoient expreſſément l'Eſprit du corps, M. Locke prétend que ces Auteurs n'ont diſtingué ces deux ſubſtances, qu'en ce ſens, que par corps, ils ont entendu les parties groſſieres & viſibles d'un homme, & par Eſprit, une matiere ſubtile, comme le vent, le feu, ou l'éther; & qu'ainſi il eſt évident qu'ils n'ont pas prétendu dépouiller l'Eſprit de toute eſpece

de

de materialité. C'eſt cette ſeconde propoſition excluſive, que je crois devoir ici réfuter, faiſant voir par le premier Livre des Tuſculanes, que Ciceron a ſu diſtinguer nettement l'Eſprit du corps, en le prenant pour une ſubſtance penſante dépouillée de toute materialité.

III. Equivoque des mots Eſprit & Ame, qui dans leur ſignification originale ſignifient l'air, le ſouffle &c.

Et pour procéder avec ordre, je remarque d'abord qu'il eſt arrivé dans le grec, & dans le latin par rapport aux mots d'Eſprit & d'Ame, ce qui a coutume d'arriver en toutes les langues, qu'un même mot eſt ſouvent employé à ſignifier des choſes tout-à-fait différentes. En effet nous voyons que les mots d'Eſprit & d'Ame, qui originairement ne ſignifioient que l'air, le ſouffle, ou le vent, ont été auſſi employés & reçus généralement pour ſignifier le principe de la penſée, quoiqu'on ne puiſſe nier que l'idée de l'air, & celle du principe de la penſée ne ſoient des idées très-différentes l'une de l'autre. Or comme c'eſt l'uſage qui détermine la ſignification des mots, il n'eſt pas vraiſemblable, que ces mots d'Eſprit & d'Ame aient été communément déterminés à ſignifier le principe de la penſée, enſuite de l'opinion de quelques Philoſophes qui ont cru que la ſubſtance penſante n'étoit réellement qu'une portion d'air ou de vent; il eſt au contraire bien plus croyable que l'opinion de ces Philoſophes n'eſt venue, que de l'équivoque de ces termes *Eſprit* & *Ame*. Car comme à conſidérer ſimplement les idées qu'on a des choſes indépendamment des mots, on ne découvre pas plus de connéxion entre le principe de la penſée & l'idée de l'air, qu'entre ce même principe & l'idée d'une pierre, ce qui a déterminé ces Philoſophes à joindre l'idée de l'air & du feu, plutôt que toute autre idée avec le principe de la penſée, pour n'en faire qu'une même ſubſtance, n'a été apparemment que la liaiſon purement accidentelle, que ces idées ſe trouvent avoir par rapport au mot, ou au ſigne commun, par lequel on les a déſignés dans l'uſage introduit dans la langue. Il eſt ſi ordinaire aux hommes d'aſſujettir leurs idées aux mots, qu'on ne doit pas être ſurpris

que cela arrive ſi ſouvent à ceux, qui ſont profeſſion de Philoſophie.

IV. D'où vient qu'on a adopté ces termes préférablement à tant d'autres, pour ſignifier le principe de la penſée.

Si l'uſage a donc établi, que les mots d'Eſprit ou d'Ame, qui originairement ne ſignifioient que l'air, le vent, ou le ſouffle, ſignifiaſſent auſſi le principe de la penſée, je crois qu'il n'en faut pas chercher d'autre raiſon que la relation de coéxiſtence, pour me ſervir des termes de M. Locke, que l'on a obſervée entre la reſpiration, & la penſée dans l'homme pendant tout le tems de ſa vie; de ſorte qu'on a jugé qu'il y avoit dans l'homme un principe de vie, qui étoit également le principe de la reſpiration & de la penſée; & comme le principe de la penſée ne tombe point ſous les ſens, & qu'il eſt par conſéquent moins connu, que la reſpiration dont on s'apperçoit ſi ſenſiblement, il n'eſt pas ſurprenant que les hommes aient déſigné ce qu'ils ne connoiſſoient que fort obſcurément, par ce, qu'ils connoiſſoient plus clairement, & qu'ils aient employé, pour ſignifier le principe de la penſée, le même terme dont ils ſe ſervoient pour ſignifier le ſouffle, l'haleine, ou la reſpiration.

V. Que la ſignification originale de ces termes ne prouve pas que tous ceux, qui s'en ſont ſervis pour exprimer le principe de la penſée, aient fait conſiſter ce principe dans un air ſubtil.

Mais, quoique les mots d'Eſprit & d'Ame, qu'on a employé communément à ſignifier la ſubſtance penſante, ſignifiaſſent auſſi originairement l'air, le vent, & le ſouffle, il ne s'enſuit pas que tous les Philoſophes de l'antiquité, qui ſe ſont ſervis de ces termes d'Eſprit & d'Ame déja établis par l'uſage, pour déſigner la ſubſtance penſante, aient cru que cette ſubſtance n'étoit réellement qu'une matiere ſubtile, tel que l'air, le feu, ou l'éther. Bien loin de là, nous en trouvons, qui plus enfoncés encore dans la matiere, ont cru que la ſubſtance penſante nommée Ame & Eſprit n'étoit qu'une partie groſſiere & viſible du corps humain; & d'autres, qui s'élevant au deſſus de la matiere, l'ont abſolument depouillée de toute materialité. C'eſt-ce qui paroit évidemment par les différentes opinions des Philoſophes ſur la nature de l'Ame, que Ciceron rapporte au 1. liv. des Tuſculanes, & par les raiſonnements que fait cet Auteur pour en prouver l'immortalité.

Le

Le but de Ciceron dans ce livre eſt de prouver, que non ſeulement la mort n'eſt pas un mal, mais plutôt elle doit être regardée comme un bien. Car, dit-il, ſi l'Ame meurt avec le corps, elle doit perdre tout ſentiment, & ne plus par conſéquent être malheureuſe. La mort donc qui conduit à un terme, après lequel il ne peut plus y avoir de mal, ne ſauroit être elle-même regardée avec raiſon comme un mal. Si au contraire, continue Ciceron, l'Ame ſurvit au corps, comme il eſt bien plus probable, elle ne fera par la mort que de ſe délivrer de ſon corps, où elle étoit renfermée, comme dans une étroite priſon, & dans une demeure indigne d'elle: alors prenant l'eſſor, elle pourra voler aux Cieux, pour y jouir d'un bonheur éternel dans une tranquillité parfaite. Selon ce ſentiment on ne peut douter que la mort ne ſoit un bien. Enſuite d'un tel raiſonnement, Ciceron expoſe en raccourci les différentes opinions, qu'ont eu les Philoſophes ſur la nature de l'Ame, & fait voir en les confrontant, combien le ſentiment de ceux qui l'ont cru immaterielle, & par conſéquent immortelle, eſt plus vraiſemblable & mieux fondé à tous égards.

VI. But de Ciceron dans ſon premier livre des Tuſculanes. Raiſonnement de cet Auteur pour prouver que la mort n'eſt pas un mal.

Il rapporte en premier lieu l'opinion de ceux, qui ont cru que l'Ame n'étoit que la ſubſtance du cerveau, ou le cœur même, & celle du célébre Empedocle, qui tout habile qu'il étoit pour un ancien, n'a pas laiſſé que de tomber dans une erreur non moins abſurde, en diſant que l'Ame étoit le ſang répandu dans le cœur, qui l'humecte & qui l'arroſe: *Empedocles animum cenſet eſſe cordi ſuffuſum ſanguinem*. Voila donc des Philoſophes, qui en ſe ſervant du mot d'Ame pour exprimer le principe de la penſée, n'ont pas cru pour cela que l'Ame fût un air ſubtil; & qui au contraire ſe ſont perſuadés qu'elle étoit compoſée d'une matiere épaiſſe, groſſiere & compacte, tels que ſont le cerveau, le cœur, & le ſang.

VII. Opinion d'Empedocle, & des autres Philoſophes, qui ont cru que l'Ame étoit une partie viſible du corps humain.

Zenon le Stoïcien, continue Ciceron, a penſé que l'Ame étoit un feu: *Zenoni Stoico animus ignis videtur*. Ce ſentiment auſſi-bien que celui de ceux, qui ont cru que l'Ame étoit

VIII. Opinion de Zenon, qui a cru que l'Ame étoit un feu préférée par Ciceron aux précédentes.

un air ſubtil, a paru à Ciceron beaucoup plus vraiſemblable que les premieres opinions que nous avons rapportées. Il regardoit comme une groſſiéreté viſible qu'on pût s'imaginer, que l'Ame, cette ſubſtance ſi pure & ſi active, ne fût qu'une maſſe lourde & épaiſſe, tel que le cerveau, le cœur, & le ſang.

IX. Qu'a en juger par la droite raiſon l'opinion de ceux, qui faiſoient conſiſter l'Ame en une partie organiſée, étoit plus raiſonnable que celle de Zenon.

Cependant, comme à bien prendre les choſes, il eſt certain que l'air & le feu ne ſont pas d'une matiere plus parfaite que le cerveau & le cœur; & qu'au contraire le cerveau & le cœur ont par deſſus l'air & le feu l'avantage d'être des corps organiſés, dont la ſtructure eſt ce qu'il y a de plus merveilleux dans la nature, laiſſant à part les préjugés des ſens, on auroit dû regarder comme moins abſurde l'opinion, qui attribuoit la penſée au méchaniſme d'une matiere ſi artiſtement travaillée par la nature, que celles qui la faiſoient dépendre de la tumultueuſe rapidité, qui agite les particules de l'air & du feu.

X. Opinion d'Ariſtoxene. Explication de ſon harmonie.

Ariſtoxene Philoſophe, & Muſicien tout enſemble faiſoit conſiſter l'Ame dans une certaine harmonie de tout le corps. Je crois que l'harmonie dont parloit ce Philoſophe, n'étoit que le méchaniſme du corps, dont l'admirable ſtructure & la proportion, qui regne entre toutes ſes parties, devoient produire, à ce qu'il croyoit, ces mouvements ſi reglés, d'où réſultoit le ſentiment & la penſée; de même que dans l'harmonie d'un concert la proportion, qui ſe trouve entre les voix & les inſtruments de muſique, fait regner parmi cette varieté de ſons un accord & une correſpondance, qui nous charme & nous enleve. Ce Philoſophe étoit Diſciple d'Ariſtote.

XI. Opinion de Dicearque, en quel ſens il diſoit que l'Ame n'eſt rien.

On peut rapporter au ſentiment d'Ariſtoxene celui de Dicearque autre Diſciple d'Ariſtote, qui diſoit, comme Ciceron le tire de ſes ouvrages, que l'Ame n'eſt rien, que c'eſt un mot vuide de ſens, & que cette vertu ſecrete, qui nous fait ſentir & agir, eſt *également* répandue dans tous les corps vivants, ſans qu'elle en ſoit quelque choſe de diſtinct, ou

de

de ſéparable, qu'enfin le corps n'agit & ne ſent, qu'en vertu d'une certaine configuration, & d'un certain arrangement que la nature lui donne. On voit par là, que le ſentiment de Dicearque étoit que la penſée fût une modification du corps; & c'eſt ce qui lui faiſoit dire que l'Ame n'étoit pas un Etre ſéparable du corps, & que par elle-même elle n'étoit rien; comme en effet toute modification d'un ſujet n'eſt rien, ſi on veut la ſéparer de ſon ſujet. Tous ces Philoſophes faiſoient l'Ame non ſeulement materielle, mais auſſi mortelle, ſi nous en exceptons les Stoïciens, qui penſoient que les Ames de leurs Sages, étant d'un feu plus épuré, avoient auſſi plus de force & d'activité, pour ſe faire jour à travers l'air groſſier qui nous environne, & pénétrer juſqu'à la ſphére du feu, où elles devoient ſe conſerver toujours. Venons maintenant à ceux, qui non ſeulement ont cru l'Ame immortelle, mais qui de plus l'ont conçue ſous l'idée d'une ſubſtance immaterielle.

XII. Opinion de Xenocrate & de Pythagore : que par nombre ils ont entendu la pure intelligence.

Xenocrate Diſciple de Platon Homme de la vertu la plus rigide, & d'une continence à toute épreuve, ne reconnoit, dit Ciceron, dans l'Ame ni figure, ni rien de ſemblable au corps: *Xenocrates animi figuram, & quaſi corpus negavit eſſe;* mais il la fait conſiſter dans un nombre, dont l'activité, ſelon Pythagore eſt la plus grande qui ſoit dans la nature : *Verum numerum dixit eſſe, cujus vis, ut jam antea Pythagoræ viſum erat, in natura maxima eſſet.* On ſait que Pythagore avoit grand ſoin de voiler ſes penſées ſous des énigmes ou des ſymboles, ne doutant pas que cet air myſtérieux, avec lequel il annonçoit ſes oracles, & qui en cachoit l'intelligence à tout autre qu'à ſes Diſciples, ne dût leur attirer plus de reſpect, & de vénération de la part du public. Mais, ſans nous engager dans ces recherches pleines d'érudition, où ſont entrés tant de Savants pour en découvrir le ſens, nous nous contenterons de ce que Plutarque nous apprend par rapport au ſujet, dont il eſt ici queſtion, ſavoir, que Pythagore ayant défini l'Ame un nombre qui ſe meut,

il

il n'avoit entendu par ce nombre que l'intelligence même : *Pythagoras*, dit-il, de plac. philoſ. l. 4. c. 2. *Animam cenſuit numerum ſeipſum cientem : numerum autem pro mente accipit*.

XIII. Que le mot *Mens* intelligence ſignifie la pure penſée ſans aucune idée de materialité. Paſſage déciſif de Plutarque à ce ſujet.

Or je ne crois pas que le mot *Mens* ait jamais ſignifié autre choſe que la penſée, la raiſon, & l'intelligence pure, que le ſentiment intérieur nous fait appercevoir en nous-mêmes, & qui ne renferme certainement aucune materialité; puiſqu'en pénſant ſimplement à la penſée, il eſt ſûr que nous n'y concevons ni étenduë, ni figure, ni diviſibilité, ni aucune autre propriété de la matiere; de ſorte qu'en prenant préciſément le ſens attaché au mot *mens*, c'eſt-à-dire, *intelligence*, nous ne ſaurions rien nous y repréſenter de materiel. D'où il ſuit que le ſentiment de ceux, qui ont fait conſiſter l'eſſence de l'Ame dans cette intelligence, qu'on appelle *mens*, ſans nous avertir que la nature de cette intelligence fût autre choſe que cette intelligence même; ce ſentiment, dis-je, ſemble revenir à celui de Deſcartes, qui fait conſiſter l'eſſence de l'Ame dans la penſée. Mais ce qui ne laiſſe aucun lieu de douter du ſentiment de Xenocrate, & de Pythagore à ce ſujet, c'eſt que Plutarque dit ouvertement dans le Chapitre ſuivant, que Pythagore eſt un de ceux, qui ont depouillé l'Ame de toute materialité, *qui corporis expertem animam ponunt*. Et qu'on n'objecte pas que Plutarque prend ici le mot de corps pour une matiere groſſiere, qu'il oppoſe à une matiere plus ſubtile, ſelon ce que nous avons ci-deſſus dans M. Locke. Car Plutarque rapporte au même endroit l'opinion des Stoïciens, & des autres Philoſophes, qui penſoient que l'Ame fût une portion d'air ſubtil & enflammé; & il reconnoit en même tems que ces Philoſophes faiſoient l'Ame corporelle; marque certaine, que ſous le nom général de corps Plutarque comprenoit non ſeulement la matiere groſſiere, mais auſſi la ſubtile; & qu'ainſi, quand il dit que Pythagore a cru l'Ame incorporelle, on doit entendre qu'il l'a depouillée entiérement de toute eſpece de materialité.

XIV. Opinion de Platon mis

On doit en dire autant de Platon & d'Ariſtote, que Plutarque

tarque met auſſi-bien que Pythagore au rang de ceux, qui ont cru l'Ame exemte de toute materialité. Platon diviſoit l'Ame en deux parties, l'une raiſonnable, & l'autre irraiſonnable; & celle-ci il la ſubdiviſoit encore en deux parties, ſavoir la convoitiſe & la colere, ou, pour me ſervir des termes de l'Ecole, en appetit concupiſcible, & appetit iraſcible. Ainſi, ayant fait trois parties de l'Ame, il leur aſſigne, dit Ciceron, à chacune ſon logement dans le corps humain.

par Plutarque, auſſi-bien que Pythagore dans le nombre de ceux, qui ont cru l'Ame abſolument immaterielle.

Je ne doute pas qu'on ne regarde, & avec raiſon, comme une reverie toute pure cette diviſion de l'Ame en trois parties, & cette diſtribution de logements, que Platon leur aſſigne. Cependant, malgré les notions obſcures de ces tems là ſur tout ce qui regarde la bonne Philoſophie, ces Anciens ne laiſſoient pas que d'entrevoir cette importante vérité, qui depuis a été ſi bien prouvée par Deſcartes, que l'intelligence & la raiſon ne peuvent appartenir en aucune maniere à la nature du corps. Platon n'a en effet ſéparé la convoitiſe & la colere, qu'il nomme les deux parties irraiſonnables de l'Ame d'avec la raiſonnable, que parcequ'il croyoit par un faux préjugé, que la colere & la convoitiſe provenoient de la conſtitution du corps; ce qu'il ne pouvoit ſuppoſer de la raiſon & de l'intelligence pure, qu'il regardoit comme quelque choſe d'infiniment plus parfait, plus noble, & plus relevé, que tout ce que l'on peut comprendre ſous le nom de corps & de matiere. Et c'eſt en conſéquence de cette doctrine que Platon croyoit, que les deux parties irraiſonnables de l'Ame devoient périr avec le corps, mais que la partie raiſonnable, qu'il définit la ſubſtance intelligente, ne pouvoit être ſujette à la corruption & à la mort. C'eſt-ce que Plutarque nous apprend ch. 2. & 7.

XV. Opinion d'Ariſtote.

Ariſtote le plus grand des Philoſophes, en exceptant toujours Platon, dit Ciceron, ſoit par l'étenduë de ſon génie, ſoit par l'éxactitude de ſes recherches, ayant établi le feu, l'air, l'eau, & la terre, comme les quatre Elements

qui

qui par leurs divers assemblages formoient tous les différents corps, dont la nature est composée, ne crut pas cependant qu'on pût en tirer l'origine de l'Ame. La pensée, la prévoyance, la facilité d'apprendre & d'enseigner, l'invention des Arts, la mémoire, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, le plaisir, la douleur, & tant d'autres affections, dont l'Ame est susceptible, lui paroissoient bien au dessus de la nature de ces corps élementaires. Il se trouva par conséquent obligé d'admettre une cinquiéme nature pour l'Ame, qui n'ayant eu jusques là aucun nom particulier fut appellée par lui ἐντελεχία, mot que Ciceron traduit par une motion continuée & perpétuelle.

XVI. La cinquiéme nature introduite par Aristote, reconnue pour immaterielle par Ciceron.

M. Locke suppose que cette cinquiéme nature introduite par Aristote, n'est qu'une matiere plus subtile que celle des quatre Elements; mais assurément ce n'est pas ainsi que Ciceron l'a entendu: car premiérement il distingue très-nettement le sentiment d'Aristote de celui de tous les autres Philosophes, qui concevoient l'Ame sous l'idée d'un air extrêmement subtil & délié, & entiérement semblable à celui qu'elle devoit, selon eux, aller respirer un jour dans la plus haute région des Cieux. En second lieu Ciceron témoigne qu'il est très-difficile de comprendre ce que c'est que cette cinquiéme nature introduite par Aristote; pendant qu'ailleurs il ne montre jamais de difficulté à comprendre qu'il y ait un feu & un air sans comparaison plus pur, & plus subtil que celui, dans lequel nous vivons, qui est si souvent obscurci par les nuages, agité par les vents, infecté par les vapeurs & les éxhalaisons terrestres. Enfin pour peu de réflexion qu'on fasse sur le passage de Ciceron, que je rapporte ici au long, on ne pourra guéres plus avoir lieu de douter de son sentiment à cet égard. „ L'esprit humain, auquel Euripide ose „ bien donner le nom de Dieu, est sans doute quelque chose „ de Divin. C'est pourquoi, si Dieu est un air ou un feu „ subtil, l'Esprit de l'homme l'est aussi; car de même que „ la nature celeste de Dieu doit exclure tout mélange de

terre

„ terre & d'eau, ces principes groſſiers ne peuvent non plus
„ avoir lieu dans l'Eſprit. Mais ſi c'eſt la cinquiéme nature
„ qu'Ariſtote a le premier introduite, cette nature eſt aſſu-
„ rément commune à Dieu & à l'homme. C'eſt ce ſenti-
„ ment, que nous avons ſuivi dans le Livre de la Conſolation,
„ & que nous avons exprimé en ces termes. On ne ſauroit
„ trouver en terre l'origine des Eſprits: car il n'y a rien
„ dans les Eſprits de mixte & de compoſé, ou qui ait pu
„ naître, & ſe former de la terre, il n'y a rien non plus
„ d'humide, & qui reſſente la nature de l'air ou du feu.
„ Car dans la nature de ces choſes nous ne voyons rien
„ abſolument, qui renferme l'activité & la perfection de la
„ memoire, de l'intelligence & de la penſée: rien qui ſoit
„ capable de retenir le ſouvenir des choſes paſſées, prévoir
„ les futures, embraſſer les préſentes, qui eſt tout ce qu'on
„ peut imaginer de Divin. C'eſt pourquoi on ne trouvera
„ jamais que des facultés ſi excellentes aient pu venir à l'hom-
„ me d'autre part que de Dieu même. Il faut donc avouer
„ que l'Eſprit a une nature & une eſſence qui lui eſt parti-
„ culiere, & qui eſt tout-à-fait différente de toutes ces
„ autres natures, dont l'uſage nous rend la connoiſſance
„ plus familiere. Ainſi tout ce qui ſent, qui entend, qui
„ veut & qui vit par la penſée, doit être céleſte & divin,
„ & par conſéquent éternel. Dieu lui-même ne peut pas
„ être conçu autrement, que comme une intelligence qui vit
„ par elle-même, dégagée de toute materialité, & exemte
„ de compoſition diſſoluble, qui ſent tout, qui meut tout,
„ & qui eſt elle-même dans une motion perpétuelle. C'eſt
„ d'un tel genre d'Etre que l'Ame eſt auſſi; ſa nature eſt la
„ même. Où eſt donc, me dites-vous, une telle intelligen-
„ ce, & quelle eſt-elle? Où eſt la vôtre, vous réponds-je,
„ & quelle eſt-elle? Pouvez-vous me le dire? Eſt-ce donc,
„ parceque je ne puis pas comprendre tout ce que je vou-
„ drois, que vous voulez m'empêcher de me fonder ſur ce
„ que je conçois clairement? *Et plus bas il ajoute*. A moins

„ que d'être entiérement ſtupide en ce qui regarde la Phy-
„ ſique, il faut avouer que dans les Eſprits il n'y a rien ab-
„ ſolument de mixte & de compoſé, rien qui réſulte de la
„ jonction & de l'aſſemblage de pluſieurs parties, qui ſoient
„ diſtinguées l'une de l'autre. Ce qui étant ainſi, l'Eſprit
„ ne peut ſe diviſer, ni ſe réſoudre en parties, ni par con-
„ ſéquent mourir. Car la mort n'eſt que la ſéparation des
„ parties, qu'une force de cohéſion tenoit auparavant join-
„ tes & liées enſemble.

Ce paſſage ne laiſſe aucun lieu de douter, que cette nature particuliere toute céleſte & divine, que Ciceron après Ariſtote attribue à l'Eſprit, & qu'il diſtingue de l'air & du feu ſubtiliſés autant qu'on le voudra, n'eſt pas une nature materielle de quelque ſubtilité, ou de quelque fineſſe qu'on la veuille concevoir ; puiſqu'il écarte de l'idée de cette nature une des propriétés les plus eſſentielles de la matiere, & qui ne convient pas moins à la matiere la plus ſubtile & la plus fine, qu'à la plus groſſiere & la plus épaiſſe, ſavoir d'être compoſée de parties, diſtinguées & ſéparables les unes des autres. C'eſt pour cela que Ciceron nous avertit ſi ſouvent, qu'il ne faut pas croire de pouvoir ſe repréſenter l'Eſprit ſous une forme, ou une figure particuliere, qui ne peut convenir qu'à ce que nous connoiſſons par les ſens & l'imagination; qu'on ne peut connoître la penſée, que par la penſée même ; qu'il faut s'élever au deſſus des ſens, & qu'enfin c'eſt la marque d'un petit génie de croire, qu'on ne peut concevoir ce qu'on ne peut imaginer.

XVII. Ce qu'on doit entendre par la motion perpétuelle, que les Anciens attribuoient à l'Eſprit.

Quant à cette motion perpétuelle, que les Anciens reconnoiſſent dans l'Eſprit, il eſt bien de remarquer qu'elle n'eſt rien de ſemblable au mouvement local, c'eſt-à-dire, au paſſage d'un corps, d'un lieu en un autre. Cette motion ne ſignifie que la ſuite & la chaine des penſées qui ſe ſuccedent, & la rapidité, avec laquelle la penſée vole, pour ainſi dire, d'un objet à un autre objet, malgrè leur immenſe éloignement. C'eſt ainſi que l'Eſprit dans un moment parcourt le

Ciel,

Cile, la terre, la mer. Nous appuyerons cette explication, qui eſt d'ailleurs ſi naturelle de l'autorité de Thales de Milet le premier des ſept Sages de la Grece, & l'un des plus grands Philoſophes de l'antiquité. *Velociſſimum omnium, quæ ſunt*, dit-il, *eſt mens; nam tantæ celeritatis eſt, ut uno temporis puncto cœlum omne colluſtret, maria pervolet, terras, & urbes peragret.*

XVIII. Sentiment de Ciceron ſur la nature de l'Ame.

Il eſt donc bien faux, que Ciceron ſuppoſe toujours que l'Ame eſt air ou feu. S'il ne combat pas toujours expreſſément cette opinion, c'eſt parceque ſon but principal étoit de perſuader l'immortalité de l'Ame, & que ceux, qui étoient dans ce ſentiment, ne nioient pas qu'elle fût immortelle, & qu'au contraire ils prétendoient expliquer phyſiquement, comment elle pouvoit ſe conſerver. Ils ſuppoſoient pour cela, que des quatre Elements les deux plus groſſiers la terre & l'eau tendoient toujours vers le centre, & que les deux autres l'air & le feu tendoient toujours à s'en éloigner, ſoit par une ſympathie naturelle, ſoit parcequ'étant moins peſants ils devoient être repouſſés en haut par les Elements plus peſants, & leur ſurnager. Or l'Ame, diſoient-ils, étant d'un air & d'un feu incomparablement plus ſubtil, plus délié, plus leger que l'air & le feu élementaires, qui environnent la terre & l'eau, dans l'une & dans l'autre hypothéſe, l'Ame en ſortant du corps devra voler vers le Ciel en ligne droite, & monter juſqu'à ce qu'ayant trouvé une matiere homogene à la ſienne, elle s'y trouve en équilibre, alors n'étant point troublée par les paſſions, qui prennent leur ſource dans le corps, & ne pouvant plus être agitée, ni déchirée par les mouvements de l'envie, elle ſe trouvera dans une paix profonde, & un calme inaltérable, & ſe livrera entiérement à la ſatisfaction de contempler la beauté de ce monde, ce qui devra la rendre éternellement heureuſe; parceque l'Eſprit n'a point de déſir naturel plus ardent, ni plus permanent, que celui de connoître la vérité; & que rien par conſéquent n'eſt plus capable de le combler d'une ſatisfaction

plus douce, & plus durable que la connoiſſance de la vérité. Tel étoit à peu près le raiſonnement de ces Philoſophes, à qui Ciceron ne laiſſoit pourtant pas que de dire, que ſon ſentiment étoit que l'Ame avoit une nature particuliere, & qui lui étoit entiérement propre. *Quæ eſt animo natura? propria, puto, & ſua.* Mais, reprenoit-il, que l'Eſprit ſoit air ou feu, dès que vous tombez d'accord qu'il ne laiſſe pas que d'être immortel, je n'en veux pas diſputer, cette diſcuſſion ne regarde pas le ſujet principal de la queſtion que nous traitons : *Sed fac igneam, fac ſpirabilem, nihil ad id, de quo agimus.* Et dans un autre endroit il marque poſitivement qu'il y avoit à craindre pour l'immortalité de l'Ame, au cas que ce ſentiment prévalût. Si l'Ame eſt air, diſoit-il avec raiſon, peut-être elle ſe diſſipera; ſi elle eſt feu, peut-être elle s'éteindra. *Si anima eſt aer, fortaſſe diſſipabitur, ſi ignis extinguetur.*

Je ne crois pas devoir m'arrêter ici à diſcuter les paſſages de Virgile : on ne doit pas attendre d'un Poëte payen, qui n'a parlé de l'Ame que fort incidemment, une éxactitude & une préciſion rigoureuſe. Il ſe ſeroit trop écarté de ſon but, ſi au lieu de chercher à plaire par des images & des ſentiments, il s'étoit attaché à fatiguer l'eſprit par des raiſonnements abſtraits ſur une matiere ſi éloignée de ſon ſujet. Il me ſuffit bien d'avoir prouvé par Ciceron, qui a peut-être été le plus ſavant Philoſophe, auſſi-bien que le plus éloquent Orateur de l'antiquité, que cet Auteur, & pluſieurs des anciens Philoſophes qu'il cite, ont ſu comprendre qu'il étoit bien plus conforme à la raiſon de dépouiller l'Ame de toute eſpece de materialité, que de la croire ſeulement d'une matiere un peu plus déliée que celle qui tombe ſous nos ſens.

HUITIEME PARTIE

Nouvelles Preuves de l'immaterialité de Dieu, & des Intelligences créées, tirées de l'Ecriture, des Peres, & de la raiſon, principalement contre un nouveau Syſtême, fondé en partie ſur les principes de M. Locke, & dont la maxime fondamentale eſt, qu'on ne peut rien concevoir ſans étenduë.

SECTION PREMIERE.

§. 1.

IL a été ſagement remarqué, que comme il n'y a point de vérité, qui n'ait donné naiſſance à d'autres vérités, il n'y a point non plus d'erreur, qui n'ait enfanté d'autres erreurs. C'eſt par un juſte éxercice & un uſage légitime de leurs facultés intellectuelles, que les Hommes ſavent profiter des vérités qui déja ont été découvertes, pour conduire leur eſprit à la recherche de celles qu'ils ignorent; & c'eſt par un honteux abus de ces mêmes facultés, que ſaiſiſſant ſouvent une fauſſe maxime, revêtue de quelque couleur de vraiſemblance pour un principe inconteſtable, une telle maxime devient dans l'eſprit de celui qui l'adopte une ſource d'erreurs, qui ſe multiplient à l'infini, & dont les abſurdités les plus manifeſtes ne ſauroient arrêter le cours. M. Locke n'a jamais prétendu prouver que tout ce qui éxiſte, juſqu'à Dieu même, ſoit materiel & étendu; beaucoup moins a-t-il penſé d'en faire un article de Foi. Il prétend ſeulement. 1. Qu'on ne peut démontrer par la raiſon, que la matiere ne ſoit pas capable de recevoir la faculté de penſer. 2. Que l'uſage qu'ont fait les Anciens du mot *Eſprit*

&

& *Ame*, nous autorise à envisager le principe de la pensée, comme une substance qui n'est pas dépouillée de toute materialité. 3. Que la Révelation nous enseigne que l'Ame est immortelle, mais non pas qu'elle soit immaterielle. 4. Que les Peres de l'Eglise n'ont jamais entrepris de démontrer que la matiere fût absolument incapable de penser. C'est même par ce dernier Article que M. Coste acheve son Extrait. M. Locke n'est pas allé plus loin. Mais un nouvel Auteur, qui a médité quinze ans sur les principes de cet Auteur, ne s'est pas arrêté en si beau chemin. Le fruit de ses méditations a paru dans un Ouvrage intitulé: *Essai d'un Système nouveau concernant la nature des Etres Spirituels, fondé en partie sur les principes du célebre M. Locke &c.* L'Auteur est un certain M. Cuentz, comme nous l'apprend le Journal de Hollande, qui donne un Extrait de ce prétendu nouveau Système, & qui dans les réflexions, dont il l'accompagne, a su joindre à la solidité du jugement, l'agrément d'une raillerie délicate, qui en releve, & en fait encore mieux sentir le ridicule.

Précis du nouveau Système de M. Cuentz sur la nature de Dieu, & des Intelligences créées.

La proposition fondamentale de ce Système est conçue en ces termes: „ Les propriétés & les fonctions, que nous attribuons tous à l'Ame, cette partie la plus noble de l'homme, ne sauroient être conçues dans un Etre absolument non „ étendu.

Cette proposition se trouve conçue encore plus généralement dans celle qui suit: „ Nous ne saurions nous former „ aucune idée positive de quelque Etre que ce soit réellement éxistant, & absolument non étendu. Ces sortes d'Etres „ ne sont donc absolument que des fictions de l'esprit humain des Etres de raison. Le Journaliste nous fait savoir qu'il a cherché avec soin dans tout l'Ouvrage quelque preuve d'une Thése si importante, & sur laquelle tout le Système est appuyé; mais que par tout il l'a trouvé supposée par l'Auteur, comme un principe, ou un axiome qui n'a pas besoin de preuves. Voici maintenant quelques autres propo-

propoſitions qui ſuivent, & qui ſont comme le corps du Syſtême.

„ La révelation ne fait aucune mention de l'éxiſtence de „ cette ſorte d'Etres: elle ne fait que diſtinguer i les Etrs „ en inviſibles & impalpables, & en viſibles & pa lpablesà „ nos ſens groſſiers, en mortels & immortels. C'eſt à ceux, „ qui ſoutiennent l'affirmative, l'éxiſtence des Etres abſolu- „ ment non étendus à le prouver. Ils ne le prouveront jamais. Après un tel défi cet Auteur peut-il ſe plaindre, ſi on l'accuſe d'une inſigne témérité?

„ Notre Ame ne peut être conçue ſans étenduë réelle. Cette étenduë réelle conſiſte dans un corps ſpirituel, c'eſt- „ à-dire, inviſible, impalpable à nos ſens groſſiers, *indiviſible*, „ immortel, dans un corps organiſé, qui en cette qualité „ eſt la cauſe materielle inſtrumentale, *& ſine qua non* de la „ puiſſance active & paſſive, ou de toutes les modifications „ de l'Ame -- Un corps organiſé, indiviſible & immortel: quel amas de contradictions!

„ La puiſſance active & paſſive de l'Ame réſulte du ſouffle „ divin, dont Dieu a animé le premier Etre humain créé. „ Ce ſouffle divin eſt un principe de vie, qui en vertu de „ la volonté & de la Toute-puiſſance Divine, comme cauſe „ inſtrumentale, *& ſine qua non*, met l'Ame humaine douée „ de ce corps ſpirituel, & de ce ſouffle, en état d'éxercer „ cette puiſſance active & paſſive. Ce ſouffle divin n'eſt pas „ un principe actif par lui-même, un Etre créé, ou une ſub- „ ſtance. Il n'eſt que mode dans ſa maniere d'Etre, c'eſt „ une modification, ou pour mieux dire, une émanation „ immédiate & conſtante de la Divinité même, ſans que „ pour cela elle perde rien de ſa ſubſtance réelle -- Entende qui pourra.

„ La propagation des Ames humaines, dans la poſterité „ d'Adam a lieu à l'inſtar de celle du corps groſſier, & ſe fait „ quant au corps ſpirituel par formation, & quant au prin- „ cipe de vie par communication.

„ L'Etre

„ L'Etre ſuprême eſt réellement étendu dans ſa divine ma-
„ niere d'éxiſter, quoiqu'incompréhenſible à nos lumieres
„ foibles & bornées. Cette propoſition eſt fondée ſur la ré-
„ velation même, ſur l'immenſité réelle qu'elle attribue à cet
„ Etre des Etres, & ſur l'activité de ſa Toute-puiſſance. Tous
„ les autres Etres au deſſus de la nature humaine ſont réel-
„ lement étendus.

Voila en raccourci une idée de ce profond Syſtême, qui n'eſt nouveau que parcequ'il renouvelle des erreurs monſtrueuſes, que la Religion de concert avec la raiſon paroiſſoient avoir abolies depuis ſi long-tems.

Devant donc prouver, contre M. Locke, que la révelation de l'Ecriture, & la tradition des Peres de l'Egliſe nous obligent à reconnoître non ſeulement, que l'Ame eſt immortelle par la volonté de Dieu, mais de plus qu'elle eſt immaterielle par ſa nature: j'ai cru que je ne pouvois mieux venir à bout de mon deſſein, qu'en faiſant voir que l'Ecriture, & les Peres, qui attribuent à Dieu une immaterialité abſolue, ce que M. Locke ne conteſte pas, ſe ſervent des mêmes termes, & des mêmes expreſſions, en parlant de l'immaterialité des Intelligences créées; ce qui devra ôter toute équivoque ſur la diſtinction du corps & de l'Eſprit, qu'on ne voudroit reconnoître qu'en ce ſens, que le corps fût une matiere groſſiere & ſenſible, & l'Ame ou l'Eſprit une matiere plus ſubtile, & par là inviſible & impalpable à nos ſens. De cette maniere j'ôte au nouveau Syſtême, fondé en partie ſur les principes de M. Locke, cette partie de principes, ſur laquelle on prétend l'appuyer; & d'autre part la confutation des erreurs monſtrueuſes du nouveau Syſtême, reconnues pour telles par les Partiſans mêmes de M. Locke, entrainera avec ſoi la confutation de cette partie des Maximes de M. Locke, qui a donné lieu à la production du nouveau Syſtême.

Et pour procéder avec ordre en cette diſcuſſion, je prouverai en premier lieu, que non ſeulement il eſt faux qu'on

ne puiſſe rien concevoir ſans étenduë, qu'au contraire nos idées les plus claires nous obligent de reconnoître, qu'il doit y avoir quelque choſe, qui ſoit abſolument non étendu. 2. Je prouverai par l'Ecriture, & par la raiſon, que Dieu eſt un Etre abſolument non étendu. Et pour mieux confondre l'erreur & l'impieté du nouveau Syſtême, je tirerai mes preuves de la Révelation, de l'immenſité que l'Ecriture attribue à l'Etre des Etres, & de l'actívité de ſa Toute-puiſſance, qui ſont les principaux points, par leſquels l'Auteur prétend ſoutenir ſa Theſe. 3. Je prouverai par l'Ecriture & les Peres, que la Spiritualité, que l'Ecriture attribue aux Intelligences créées, n'exclut pas ſeulement un corps groſſier & ſenſible, mais auſſi toute matiere, quelque ſubtile qu'on la veuille concevoir.

§. 2.

DEMONSTRATION.

Quil doit éxiſter quelque choſe qui ſoit abſolument non étendu.

1. PRincipe. Il eſt certain, & chacun peut s'en convaincre par ſa propre expérience, qu'on peut penſer à l'intelligence, à l'amour, à la juſtice, à la bonté, à la miſéricorde, à la liberalité, à la tempérance.

2. Principe. Il eſt certain, & chacun peut s'en convaincre auſſi par ſa propre expérience, qu'en concevant préciſément l'intelligence, l'amour, la liberalité &c. on ne conçoit rien d'étendu. Car premierement ce ſeroit une choſe viſiblement abſurde de demander de quelle groſſeur, & de quelle figure eſt l'intelligence, l'amour, la liberalité &c., ſi elle eſt ronde, quarrée, ovale &c., & cependant ſi on devoit concevoir la penſée, l'amour, & la liberalité ſous l'idée d'une choſe étenduë, il faudroit auſſi concevoir une figure en ces choſes; puiſque toute étenduë finie eſt néceſſairement figurée. 2. Quand on parle d'une plus grande, ou d'une moindre

bonté, juſtice, liberalité &c., il eſt viſible que ce n'eſt pas d'une plus grande ou d'une moindre étenduë que l'on parle; ce qui pourtant devroit être, ſi l'idée qu'on a de ces choſes étoit l'idée de choſes étenduës. Il eſt donc évident que l'on conçoit pluſieurs choſes ſans étenduë.

3. Principe. Tout ce que l'on conçoit, doit avoir quelque réalité: car le néant n'eſt pas concevable. De ces principes, on peut former la Démonſtration ſuivante.

Tout ce que l'eſprit conçoit clairement, doit avoir ſa réalité, telle qu'elle eſt renfermée dans l'idée claire qu'il en a: or eſt-il que l'eſprit conçoit pluſieurs choſes, qui ne renferment point d'étenduë dans l'idée qu'il en a. Donc ces choſes doivent avoir leur Etre, & leur réalité ſans étenduë.

Et qu'on ne m'objecte pas que ces choſes, que l'eſprit conçoit ſans étenduë, ne ſont pas des ſubſtances, mais ſeulement des modes de l'eſprit; car à cela je réponds qu'un mode ſans étendue ſuppoſe une ſubſtance ſans étenduë; puiſqu'il eſt impoſſible qu'une maniere d'Etre d'une ſubſtance étenduë ſoit ſans étenduë; ainſi de ce que nous concevons dans l'eſprit des modes qui ſont ſans étenduë, nous pouvons en tirer un argument très-convaincant, que l'eſprit lui-même eſt ſans étenduë. Et pour ne laiſſer lieu à aucune chicane, j'ajoute que, quand je dis qu'il eſt impoſſible que le mode d'une ſubſtance étenduë ſoit ſans étenduë, j'entends parler d'un mode réel qui affecte la ſubſtance, & y cauſe un changement formel, & non des modes qui naiſſent ſimplement d'un rapport, que peut avoir la ſubſtance avec une choſe extérieure; rapport qui ne fait aucun changement dans la ſubſtance; & qui conſtitue plutôt une dénomination extérieure qu'un vrai mode intrinſeque.

§. 3.

PREMIERE DEMONSTRATION.

Que l'Etre de Dieu eſt abſolument non étendu, tirée de ſes attributs en général.

SElon le nouveau Syſtême, il ne doit point y avoir de ſubſtance hormis l'étenduë ; car s'il y avoit quelque ſubſtance qui ne fût pas l'étenduë même, cette ſubſtance ſeroit par elle-même une choſe non étenduë. Or il eſt aiſé de prouver que la ſubſtance de Dieu ne ſauroit être l'étenduë même. Si la ſubſtance de Dieu étoit l'étenduë, les attributs de Dieu ſeroient des modifications de l'étenduë ; car tous les attributs d'une choſe ne ſont que des modifications de ſa ſubſtance : or eſt-il que les attributs de Dieu, comme la juſtice, la puiſſance, la bonté, la ſageſſe &c. ne ſont pas des modifications de l'étenduë ; puiſque l'idée de ces attributs ne renferme rien d'étendu, & qu'on peut y penſer ſans penſer à l'étenduë ; ce qui ne pourroit être, s'ils étoient des modifications de l'étenduë ; par la même raiſon que, parceque la figure eſt un mode de l'étenduë, on ne peut ſéparer l'idée de l'étenduë, de l'idée de la figure. Donc &c. le principe, ſur lequel cet argument eſt fondé, ſavoir que ſi l'on ne peut rien concevoir ſans étenduë, la ſubſtance de toutes choſes doit être l'étenduë même, ce principe, dis-je, eſt une vérité inconteſtable. En effet, ſi l'on ne peut rien concevoir ſans étenduë, il faut que l'étenduë ſoit la premiere idée, & l'attribut le plus eſſentiel qu'on conçoit en toutes choſes ; il faut qu'elle faſſe par conſéquent comme le fond de la ſubſtance de chaque choſe.

SECONDE DEMONSTRATION.

Que l'Etre de Dieu eſt abſolument non étendu, tirée de ſa différence ſubſtantielle d'avec les corps.

LA raiſon & la révelation s'accordent également à nous convaincre, qu'entre l'Etre de Dieu & celui des créatures, on doit reconnoître une différence ſubſtantielle; c'eſt-à-dire, que les créatures ne ſont pas de la même ſubſtance que Dieu, comme l'on peut dire qu'une pierre eſt de la même ſubſtance qu'une orange, parceque l'une & l'autre de ces choſes eſt formée d'une matiere homogene, & qu'elles ne différent entr'elles, que par les différentes modifications de cette matiere. L'excellence de l'Etre de Dieu au deſſus de celui des créatures ſi ſouvent, & ſi expreſſément marquée dans les Ecritures, nous aſſure pleinement qu'entre l'Etre de Dieu & celui des créatures, il ne peut y avoir aucun rapport de perfection, & que l'un par conſéquent ne ſauroit être de la même ſubſtance que l'autre. Or, ſi Dieu étoit formellement étendu, il ſeroit de même ſubſtance que tous les corps. Voici comment je le prouve. Pour que Dieu, étant étendu, ne fût pas de même ſubſtance que les corps groſſiers, viſibles & palpables; il faudroit que l'étenduë de Dieu, & l'étenduë de ces corps fuſſent ſubſtantiellement différentes. Or l'idée de toute étenduë, ou bien toute idée d'étenduë, étant toujours la même, & repréſentant immuablement à l'eſprit le même objet, c'eſt-à-dire, une longueur, largeur & profondeur, de laquelle dépendent les mêmes propriétés; il eſt autant impoſſible qu'une étenduë poſitive ne ſoit pas de même nature que toute autre étenduë poſitive, qu'il eſt impoſſible qu'une idée ne ſoit pas toujours la même idée. S'il n'y avoit donc rien de réel qui ne fût étendu, il n'y auroit aucun Etre, qui différât ſubſtantiellement de quelque autre Etre que ce ſoit. La ſubſtance ſeroit par tout la même; & entre Dieu & une fleur, il n'y auroit que du plus & du moins de

la

la différence, qui eſt entre une fleur & un caillou; puiſque cette différence ne pourroit procéder que des différentes modifications de la même ſubſtance.

C'eſt ce que l'Auteur du prétendu nouveau Syſtême ne donne que trop à entendre; puiſque la différence qu'il reconnoit entre les Etres ſpirituels, & les Etres materiels, il la fait principalement conſiſter en ce que les Etres ſpirituels ſont des corps ſubtils, inviſibles, & impalpables à nos ſens groſſiers, & que les Etres materiels ſont des corps viſibles & palpables à nos ſens groſſiers. Or je demande, eſt-ce une plus grande perfection dans un corps, d'Etre inviſible & impalpable à nos ſens groſſiers, c'eſt-à-dire, de ne pouvoir affecter ni notre vue, ni notre attouchement, que de pouvoir les affecter, & de ſe rendre ainſi viſible & palpable? Si cela eſt, il faudra dire que l'eau devient plus parfaite, quand elle s'éleve en vapeurs inſenſibles, que lorſque toutes ſes parties étoient aſſemblées en une maſſe viſible & palpable: il faudra dire que le feu en détruiſant l'organiſation d'une plante, ne laiſſe pas que d'en faire un corps plus parfait, en diviſant de telle ſorte les parties de ce bois qu'elles deviennent inviſibles & impalpables. Mais à conſidérer la choſe en elle-même; n'eſt-il pas évident que la qualité de viſible & de palpable dans un corps, n'étant que le pouvoir de faire ſur nos ſens, une impreſſion qui ſoit ſuivie d'une certaine ſenſation; la qualité contraire d'inviſible & d'impalpable, bien loin d'être une perfection poſitive dans un corps, n'eſt préciſément qu'un défaut, & une privation du pouvoir de faire ſur nos ſens une impreſſion ſenſible. N'eſt-il pas évident que la puiſſance ou l'impuiſſance d'ébranler les organes des ſens, n'étant fondée que ſur le rapport qu'a la maſſe, & la vélocité d'un corps avec la réſiſtance de ces organes, il n'y a point de corps ſi ſubtil, qui ne pût être viſible & palpable à un organe, dont la ſtructure ſeroit d'une délicateſſe proportionnée à la ſubtilité de ce corps, & qui par là ſeroit ſuſceptible de l'impreſſion la plus legere? On

voit

voit par là que la qualité d'invisible & d'impalpable dans un corps, n'est pas une qualité absolue, mais seulement relative ; & l'expérience même nous apprend que des corps visibles & palpables à certains animaux, nous sont absolument invisibles & impalpables. Ces corps devront donc être spirituels par rapport à nous, & materiels par rapport à ces animaux. Mais en eux-mêmes en seront-ils plus ou moins parfaits ? Il seroit donc ridicule de prétendre que les corps, que leur subtilité rend invisibles & impalpables à nos sens grossiers, dussent être plus parfaits que ceux, qui ont assez de masse pour pouvoir les affecter. Et si cela est, si, dis-je, la différence qu'on reconnoit entre les Etres spirituels, & les Etres materiels, n'emporte pas une plus grande perfection dans l'Etre spirituel, que dans le materiel, quel sera le principe, & la source des perfections, qui doivent pourtant distinguer nécessairement les Etres spirituels des Etres materiels?

§. 4.

Explication des passages de l'Ecriture, où elle attribue à Dieu le nom d'invisible.

DE ce qu'on vient de voir, que la subtilité, qui rend un corps invisible & impalpable, n'est qu'une qualité relative de ce corps à l'organe des sens, & non une perfection positive au dessus de celle de tout autre corps, il s'ensuit évidemment, que lorsque l'Ecriture attribue à Dieu, & aux Esprits créés le titre d'invisibles, voulant nous faire comprendre par un tel attribut, que ce sont des Etres plus parfaits & plus excellents que tout ce que nous pouvons voir ou sentir, on ne doit point interpréter ces passages en ce sens, que Dieu & les Esprits créés sont des corps, qui par leur subtilité échapent à nos sens grossiers, qualité qui ne les rendroit pas plus parfaits que tout autre corps, mais qu'on doit de toute nécessité interpréter ces passages en ce sens, que par l'attribut d'invisible, l'Ecriture entend désigner un Etre sub-

ſubſtantiellement différent des corps, un Etre abſolument immateriel & non étendu.

Une autre preuve invincible de la même vérité eſt, qu'en ſuppoſant que Dieu, & les Eſprits créés ſoient des corps organiſés, des Etres réellement étendus, ils devroient avoir eſſentiellement la qualité de viſibles & de palpables, quelque ſubtilité qu'on leur attribue. En effet la qualité de viſible & de palpable n'étant dans le corps que la puiſſance d'ébranler les organes de la vue, & de l'attouchement, on ne ſauroit conteſter que Dieu & les Eſprits créés, quelque ſubtilité qu'on leur ſuppoſe, ne ſoient plus avantageuſement doués d'une telle puiſſance, que le Soleil ou quelque autre corps que ce ſoit. Dieu ſeroit donc toujours eſſentiellement viſible & palpable à la maniere des corps groſſiers; puiſque pouvant toujours affecter nos ſens groſſiers, on pourroit rapporter à Dieu, comme à l'étenduë de tout autre corps, les ſentiments de couleur, de chaleur &c., dont on eſt affecté en les voyant, & les touchant &c.

Mais, pour venir en particulier aux paſſages de l'Ecriture, je commence par celui de S. Paul en ſon Epître aux Rom. chap. 1. v. 20. *Inviſibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque ejus virtus, & Divinitas.* Ces choſes inviſibles de Dieu, qui depuis la création du monde ſe ſont fait connoître, comme à l'œil, par ſes ouvrages; auſſi-bien que ſa puiſſance éternelle & ſa Divinité, ces choſes inviſibles, dis-je, ne ſont autres que les perfections de Dieu, ſa ſageſſe, ſa bonté, ſa juſtice, dont l'Apôtre parle au long dans ce chapitre. Or la ſageſſe, la bonté, la juſtice, la puiſſance, qui ſont les perfections inviſibles de Dieu, ne ſont-elles inviſibles, que parceque ce ſont des corps d'une ſubtilité à ne pouvoir réfléchir la lumiere, & fraper nos yeux; ou bien, ſont-elles inviſibles, parceque dans l'idée que nous avons de la ſageſſe, de la bonté, de la juſtice, de la puiſſance, il n'entre abſolument rien d'étendu, ni de figuré, rien qui puiſſe affecter nos ſens, quand

ils

ils deviendroient d'une délicateſſe à pouvoir être ébranlés par l'impreſſion la plus legere ? Je ne crois pas qu'on puiſſe héſiter un moment à reconnoître que ce dernier ſens eſt le ſeul, qu'on puiſſe raiſonnablement donner au mot *inviſible* dans ce paſſage de l'Apôtre, & que le premier ſeroit un ſens viſiblement abſurde & ridicule. L'Apôtre ne donne donc ici le nom d'inviſible aux perfections de Dieu, à ſa bonté, à ſa juſtice, à ſa puiſſance, que pour nous faire comprendre que ces choſes ſont au deſſus de toute nature corporelle, & qu'elles ſont abſolument immaterielles & non étenduës ; & joignant, comme il fait, la Divinité à la puiſſance, *virtus*, *& Divinitas*, & aux autres attributs qu'il qualifie du titre d'inviſibles, il fait voir que c'eſt dans le même ſens que la Divinité elle-même eſt inviſible, & que l'Etre de Dieu par conſéquent eſt abſolument immateriel & non étendu.

Un autre paſſage, qui peut ſervir à éclaircir en quel ſens l'Ecriture attribue à Dieu le nom d'inviſible, c'eſt celui du même Apôtre en ſon Epître aux Coloſſiens chap. 1. v. 15., où parlant de Jeſus-Chriſt, il dit qu'il eſt l'image du Dieu inviſible. Or c'eſt proprement ſelon ſa Divinité, c'eſt-à-dire, en tant qu'il eſt le Fils, la raiſon, le verbe, & la ſageſſe du Pere, que Jeſus-Chriſt eſt l'image du Dieu inviſible. C'eſt-ce qu'on prouve clairement par cet endroit même, où il eſt dit, que c'eſt par lui, & en lui que toutes choſes ont été créées, & par le verſet 10. du chap. 1. de l'Epître aux Hebreux, où l'Apôtre applique à Jeſus-Chriſt ces paroles du Pſéaume 101. *Initio tu Domine terram fundaſti, & opera manuum tuarum ſunt cœli*. C'eſt vous Seigneur, qui dès le commencement avez fondé la terre, & les Cieux ſont les ouvrages de vos mains. Or c'eſt par ſon verbe & par ſa raiſon, qui de toute éternité eſt en Dieu, & eſt Fils de Dieu, & qui a pris chair dans le tems, comme nous l'apprend S. Jean dès le commencement de ſon Evangile, que Dieu a fait toutes choſes. Jeſus-Chriſt étant donc le Verbe & la ſageſſe du Pere, c'eſt en ce ſens qu'il eſt l'image du Dieu inviſible ;

& c'eſt-

& c'eſt ce qui paroîtra encore mieux, en confrontant le texte de l'Apôtre avec le chap. 7. du Livre de la Sageſſe, où cette Divine Sageſſe, & ſa génération éternelle ſont ſi admirablement expliquées. La Sageſſe y eſt-il dit v. 26., eſt l'éclat de la lumiere éternelle, le miroir ſans tache de la majeſté de Dieu, & l'image de ſa bonté : *Candor eſt enim lucis æternæ, & ſpeculum ſine macula Dei majeſtatis, & imago bonitatis illius.* Or il eſt évident, comme on l'a déja remarqué, que l'idée de la Sageſſe ne renferme aucune idée d'étenduë, puiſqu'il n'y a ni étenduë, ni figure qui puiſſe repréſenter la Sageſſe, & qu'en penſant préciſément à la Sageſſe, il n'y a rien d'étendu dans l'idée qu'on en a. Donc cette Sageſſe eſt inviſible, parcequ'elle eſt abſolument non étenduë & immaterielle, donc Dieu, dont elle eſt l'image, l'éclat de ſa lumiere, le miroir de ſa Majeſté, eſt auſſi inviſible, parcequ'il eſt abſolument immateriel & non étendu.

§. 5.

Troiſiéme Preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de ſon Immenſité.

C'Eſt par ſon Immenſité que Dieu eſt par tout, qu'il remplit le Ciel & la terre, qu'il eſt tout dans le Ciel, & tout ſur la terre, qu'il eſt tout en toutes choſes, tout en tout lieu. L'Immenſité de Dieu préſente donc à l'eſprit deux idées qu'on peut conſidérer ſéparément, la premiere qui regarde l'Immenſité en elle-même, nous repréſente Dieu préciſément comme éxiſtant en toutes choſes; la ſeconde, qui regarde la maniere dont Dieu eſt immenſe, nous repréſente Dieu comme éxiſtant tout en toutes choſes, tout dans le Ciel, tout ſur la terre, ſans aucune diviſion de ſa ſubſtance; ſans diſtinction de parties, ſans qu'on puiſſe dire qu'il y ait une plus grande partie de Dieu dans un plus grand corps, que dans un plus petit. L'une & l'autre de ces conſidérations, qui ſont également fondées ſur l'Ecriture & la raiſon,

1. L'Immenſité de Dieu renferme deux idées.
1. Que Dieu eſt en toutes choſes.
2. Qu'il eſt tout en toutes choſes.

nous fourniſſent des preuves très-convaincantes, que l'Etre de Dieu eſt abſolument immateriel & non étendu.

II. Preuve de l'Immenſité de Dieu par l'Ecriture.

Premierement on ne peut douter que Dieu ne ſoit par tout: je remplis le Ciel & la terre, dit le Seigneur: *Cœlum, & terram ego impleo. Seigneur*, dit l'Auteur du Pſeaume 138. *où irai-je pour me dérober à votre Eſprit, & où m'enfuirai-je devant votre face? Si je monte dans le Ciel, vous y êtes: ſi je deſcends dans l'enfer, vous y êtes encore: ſi je prends des ailes dès le matin, & ſi je vais demeurer dans les extremités de la mer, votre main même m'y conduira, & ce ſera votre droite qui me ſoutiendra: quo ibo a ſpiritu tuo, & quo à facie tua fugiam? &c.*

III. Preuve de la même vérité par l'action de Dieu.

C'eſt ce que l'action de Dieu démontre auſſi de la maniere la plus évidente. Il eſt certain que c'eſt l'action de Dieu qui donne l'Etre à toutes les créatures. Or l'action doit atteindre le ſujet, ſur lequel, & dans lequel ſe fait l'action; puis donc que c'eſt par l'action de Dieu que les créatures ont l'Etre, il faut que cette action ſoit reçue dans tout ce qu'elles ont d'Etre, il faut qu'elle les pénétre intimément; & comme l'action de Dieu n'eſt point diſtinguée de ſa ſubſtance, en tant qu'elle agit, il s'enſuit de là que Dieu agiſſant intimément dans l'Etre des créatures, doit être intimément uni par ſa ſubſtance à l'Etre des Créatures. Or ſi Dieu étoit étendu, il ne pourroit être intimément uni à ſes créatures, il ne pourroit les pénétrer, il ne pourroit remplir l'Univers. Car il a déja été démontré ci-deſſus que toute étenduë exclut d'elle-même toute autre étenduë, & que comme il eſt impoſſible que deux étenduës ne faſſent qu'une ſeule étenduë, il eſt auſſi impoſſible que deux étenduës ſe pénétrent mutuellement. Donc l'idée de l'Immenſité exclut l'idée de l'étenduë, bien loin que par l'Immenſité de Dieu on puiſſe prouver que ſon Etre eſt étendu,

IV. Beau paſſage de S. Gregoire de Nazianze, où il prouve l'imma-

Cet argument a été pouſſé avec beaucoup de force par S. Gregoire de Nazianze ſurnommé par excellence le Théologien, dans ſa ſeconde Oraiſon ſur la Théologie. Voici les paroles

paroles de ce Pere: *Quinam vero illud tueri poterimus, quod ait Scriptura, Deum omnia pervadere, atque implere: juxta illud, nonne Cœlum, & terram ego impleo? & Spiritus Domini replevit orbem terrarum: ſi Deus partim circumſcribat, & partim circumſcribatur? aut enim per vacuum hoc univerſum graſſabitur, & res omnes nobis peribunt; ut ſic Deus contumeliæ afficiatur; nimirum & qui corpus ſit, & iis, quæ procreavit, careat; aut corpus in corporibus erit, id quod fieri non poteſt; aut implicabitur, aut opponetur; aut quemadmodum liquida invicem miſcentur, ita ille alia ſecabit, ab aliis ſecabitur, quod ipſis etiam Epicuri atomis magis eſt abſurdum, & anile.* S. Gregoire fait voir par ces paroles, que comme il eſt impoſſible qu'un corps ſoit dans un autre corps, il ſeroit impoſſible que Dieu fût dans ſes créatures, s'il étoit corps ou étendu, d'où il s'enſuivroit non ſeulement que l'Ecriture nous trompe en diſant que Dieu remplit le Ciel & la terre; mais auſſi que toutes les créatures devroient retomber dans le néant, comme étant hors de Dieu. A quoi il faut ajouter que Dieu n'auroit jamais rien pu créer, parcequ'où il auroit fallu qu'il eût créé dans lui ou hors de lui; il ne pouvoit rien créer hors de lui à cauſe de l'infinité de ſon étenduë; il ne pouvoit non plus rien créer dans lui à cauſe de l'impénétrabilité de l'étenduë. Donc &c.

terialité de Dieu par ſon Immenſité.

S. Gregoire confirme la même doctrine dans ſon Oraiſon à Cledonius contre Apollinaire. Cet hérétique diſoit que dans Jeſus-Chriſt, il n'y avoit que la Divinité unie au Corps ſans Ame raiſonnable ou humaine; ne pouvant comprendre que la Divinité & l'Ame puſſent ſe trouver dans le même corps. A cela S. Gregoire répond, que ſi la Divinité & l'Ame devoient être dans le corps à la maniere des corps cela ne pourroit être; qu'un vaiſſeau, par exemple, capable ſeulement de contenir un muid ne ſauroit en contenir deux, & qu'un eſpace rempli par un corps, ne ſauroit recevoir un autre corps. *Nec corporis ſpatium, duo aut plura corpora complectetur.* On voit par ce paſſage que ce S. Docteur reconnoiſſoit

V. Autre paſſage du même Pere: que l'impénétrabilité, ſelon ce Pere, eſt une propriété eſſentielle du corps.

noiſſoit l'impénétrabilité comme une propriété eſſentielle au corps. Mais continue-t-il, ſi vous conſidérez les choſes intelligibles & incorporelles, ne voyez-vous pas que moi-même je renferme mon Ame, ma raiſon, & le S. Eſprit, & qu'avant moi, cet Univers compoſé de natures viſibles & inviſibles renfermoit auſſi le Pere, le Fils & le S. Eſprit? Car telle eſt la nature des choſes intelligibles, qu'elles peuvent s'unir & ſe pénétrer ſoit entr'elles, ſoit avec les corps, d'une maniere incorporelle & inviſible. S. Gregoire attribue donc à Dieu & à toutes les intelligences la propriété de pouvoir ſe pénétrer mutuellement, propriété qui les diſtingue eſſentiellement de tout corps groſſier ou ſubtil tant qu'on voudra, donc deux parties ne peuvent abſolument ſe pénétrer, ni occuper le même eſpace. C'eſt ce qui confirme ce que j'ai établi ci-deſſus contre M. Locke, qui prétend que Dieu & les Eſprits créés ſont impénétrables, auſſi-bien que les corps à tout autre Etre de la même eſpece.

Ce paſſage prouve auſſi contre le même Auteur, que quoique les Peres n'aient peut-être pas expreſſément agité cette queſtion, ſi Dieu pouvoit accorder à la matiere la faculté de penſer, parceque leur but n'étoit pas de diſputer en Philoſophes ſur ce qui peut ou ne peut pas être, mais d'établir en Théologiens ce qui eſt, ſelon les Dogmes de la Foi; cependant on peut fort bien déduire de leurs principes qu'ils reconnoiſſoient la matiere comme abſolument incapable de recevoir la faculté de penſer. En effet S. Gregoire diſtingue les Etres doués d'intelligence, d'avec les Etres corporels & étendus, en attribuant à ces deux ſortes d'Etres des propriétés non ſeulement différentes, mais diamétralement oppoſées, telles que ſont la pénétrabilité & l'impénétrabilité. L'Etre materiel ne peut donc jamais devenir l'Etre qui penſe, que ſa nature & ſes propriétés ne ſoient détruites, & changées en une autre nature, & en d'autres propriétés totalement oppoſées.

Si nous conſidérons en ſecond lieu, que Dieu eſt tellement immenſe,

VI. L'immensité de Dieu prouvée par son Immensité en ce que Dieu est tout en toutes choses.

immense, qu'il est tout entier en toutes choses, qu'il remplit le Ciel & la terre sans aucune division de sa substance, ni distinction de parties, qu'il n'est pas un million de fois plus grand dans le Soleil que dans la terre, quoique le Soleil soit un million de fois plus grand que la terre, cette considération nous convaincra encore davantage que l'immensité de Dieu est tout-à-fait incompatible avec l'idée, que nous avons de tout Etre corporel & étendu. Il s'agit donc de s'assurer que tel est en effet l'attribut de l'Immensité qui convient à Dieu. Or quoique notre foible raison ne puisse comprendre comment Dieu est tout entier en toutes choses, comme elle ne peut non plus comprendre la divisibilité à l'infini d'une matiere finie; cependant, comme on ne laisse pas que de voir par l'idée claire qu'on a de la matiere, qu'elle doit être divisible à l'infini, & que cet attribut se déduit nécessairement de son essence; de même on peut connoître par l'idée de l'Etre infiniment parfait, que c'est un attribut de son essence, que d'être tout en toutes choses sans distinction de parties, & sans division de sa substance. La Religion est aussi venue sur ce point au secours de la raison. Tous les Chrétiens en effet, si nous en exceptons les Antropomorphites, les Audiens, & quelques autres semblables, gens grossiers & ignorants, dont l'erreur à eu peu de suite, tous les Chrétiens, généralement parlant, n'ont jamais eu d'autre idée de l'immensité de Dieu. C'est ce qu'il seroit aisé de vérifier par des passages formels des Peres, & des Docteurs de tous les siécles. Or cette idée les Chrétiens l'ont puisée non seulement dans la tradition, mais aussi dans les Ecritures, qui parlant de l'immensité de Dieu nous le représentent toujours comme un Etre, qui voit tout, qui pénétre tout, & qui toujours le même éxiste indivisiblement en tout lieu, & en toutes choses. *Si je monte au Ciel, vous y êtes, si je descends aux enfers, vous y êtes*, dit le Psalmiste. Ce n'est pas une partie de Dieu qui soit au Ciel, & une autre partie qui soit aux enfers: le même Dieu qui est au Ciel

avec

avec tous ſes attributs, avec toute ſa ſageſſe, toute ſa bonté, toute ſa puiſſance, toute ſon infinité; eſt auſſi tout le même aux enfers avec toute ſa ſageſſe, toute ſa puiſſance, & tous ſes autres attributs. Si Dieu, & ſes attributs étoient des choſes étenduës, il y auroit plus de Dieu, plus de ſa ſageſſe, de ſa bonté, de ſon infinité dans le Soleil que dans la terre, plus dans un élephant que dans une fourmi; ce qui eſt manifeſtement abſurde & ridicule.

VII. Paſſage de l'Apôtre à ce ſujet.

C'eſt un même Eſprit qui opére tout en toutes choſes, dit S. Paul: *unus & idem Spiritus.* Or ſi nous devions concevoir l'immenſité de Dieu ſous l'idée d'un corps infiniment étendu, à peu près comme nous concevons l'éther ou l'air ſubtil, qui ſe répand dans la vaſte immenſité des Cieux, on ne pourroit non plus dire avec S. Paul, que l'Eſprit qui opére dans un homme, eſt celui-là même qui opére dans un autre; qu'on ne peut dire, par exemple, que l'air qu'on reſpire à Paris eſt le même que celui qu'on reſpire à Rome. Si l'uſage permet qu'on diſe que c'eſt le même air par tout, cette expreſſion ne ſignifie que la reſſemblance & l'homogenéité; & on convient ſans peine que l'air qui eſt à Paris eſt une choſe, un corps, un individu tout-à-fait différent de celui qui eſt à Rome. Or on ne peut, ſans contredire ouvertement les paroles, & le ſens de l'Apôtre, prétendre que ce ne ſoit pas le même Eſprit unique & indiviſible, qui opére dans tous les hommes. Il faut donc convenir que l'Eſprit de Dieu eſt tout en toutes choſes, & que par conſéquent, il n'eſt ni corporel, ni étendu à la maniere des corps.

VIII. Paſſage du Livre de la Sageſſe.

C'eſt l'idée que nous donne auſſi de la ſageſſe ſubſiſtante de Dieu, l'Auteur du Livre de ce nom. La ſageſſe, dit-il, chap. 7. unique en elle-même peut tout, immuable en elle-même change tout, & renouvelle tout. *Et cum ſit una omnia poteſt, & in ſe permanens omnia innovat.* Elle atteint par tout par ſa pureté & ſa ſimplicité: *Attingit autem ubique propter ſuam munditiam.* L'oppoſition que met le paſſage cité entre l'unité de la ſageſſe, & la multiplicité des effets qu'elle produit,

&

& où elle atteint, n'auroit pas lieu, ſi elle n'étoit une, indiviſiblement. On voit ſans peine le rapport parfait qu'il y a entre ces deux parties du verſet 27. cité : Etre immuable, & pourtant produire toutes les viciſſitudes des choſes créées; être ſimple, & pourtant produire toute la multiplicité des choſes créées : mais un tel rapport n'a plus lieu, dès que l'on conçoit la ſageſſe ſubſiſtante de Dieu ſous l'idée d'un Etre étendu; puiſqu'alors ce ne ſeroit plus par ſon unité, ſa pureté, & ſa ſimplicité qu'elle produiroit toutes choſes, mais par la diſtinction de ſes parties & la coextenſion de ſa ſubſtance.

§. 6.

Quatriéme preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de ſa ſimplicité & de ſon immutabilité.

L'Idée que nous devons avoir de la ſimplicité de Dieu, nous fait concevoir tous ſes attributs, toutes ſes propriétés & ſes perfections, comme réunies & identifiées en un ſeul tout unique & indiviſible. C'eſt ce qui ſuit néceſſairement de l'idée de l'Etre infiniment parfait. Un Tout qui n'eſt un, que par l'union de pluſieurs parties diſtinguées entr' elles, ne peut avoir plus de perfection, que n'en ont toutes ſes parties enſemble, puiſque le tout n'eſt pas diſtingué de ſes parties priſes collectivement; & toutes ces par ties priſes enſemble, n'ont pas plus de perfection réelle & intrinſeque, que chaque partie priſe en particulier; car les parties ſituées les unes auprès des autres, ne pouvant ſe communiquer aucune perfection en vertu de cette ſituation, qui n'eſt qu'une relation locale, il eſt évident que la collection, qui n'eſt elle-même qu'une rélation qui réſulte de toutes ces ſituations, n'eſt pas une perfection réelle & intrinſeque, & qu'elle ne peut faire que le tout qui conſiſte en une telle collection, ſoit réellement plus parfait que ſes parties. Cela poſé, il eſt évident qu'un tout n'eſt parfait qu'autant que tout ce qu'il contient, ſe trouve réuni & identifié en un ſeul ſujet unique

I. La ſimplicité, ſur laquelle eſt fondée la ſouveraine perfection de Dieu, ne peut convenir à une nature materielle.

&

& indiviſible. Et c'eſt en cela par conſéquent que conſiſte la ſouveraine perfection de Dieu, qu'il renferme dans la ſimplicité de ſon eſſence tous les degrés d'Etre, qui peuvent être conçus par un entendement infini. Or il eſt bien clair qu'une telle ſimplicité ne peut convenir à un Etre corporel & étendu, dans lequel on peut diſtinguer une infinité de parties, dont l'une n'eſt pas l'autre, & qui ne peuvent par conſéquent être identifiées dans un même ſujet unique & indiviſible. Donc la ſimplicité, cet attribut de Dieu, ſur lequel eſt fondée ſa ſouveraine perfection, ne ſauroit être compatible avec l'idée de l'étendue. Donc il eſt faux que Dieu ſoit formellement étendu.

II. Que ceux, qui font Dieu materiel, retombent néceſſairement dans les reveries d'Epicure ſur la nature des Dieux. Beau paſſage de Ciceron à ce ſujet.

D'ailleurs ceux, qui ne reconnoiſſent d'Etre & de perfection que dans l'étenduë, doivent ſans doute auſſi reconnoître qu'un corps organiſé à plus de perfection, qu'un corps non organiſé. Auſſi, ſelon M. Cuentz, l'Eſprit eſt-il un corps organiſé. Dieu donc, qui eſt le plus parfait de tous les Etres, devra être un corps organiſé. Je ne penſe pas qu'on puiſſe faire conſiſter cette organiſation dans un aſſemblage d'oſſements, de fibres, de vaſes, d'humeurs &c., tels qu'on les trouve dans le corps de l'homme & des autres animaux. Et je crois qu'on ne peut s'en faire d'autre idée; que de l'organiſation qu'Epicure attribuoit à ſes Dieux, & que Ciceron tourne en raillerie l. 1. de nat. Deor. *Nec vero ea ſpecies corpus eſt*, dit Velleius Epicurien un des interlocuteurs, parlant de Dieu: *Sed quaſi corpus, nec habet ſanguinem, ſed quaſi ſanguinem*. Sur quoi Cotta autre interlocuteur, qui fait le perſonnage d'Académicien, raiſonne ainſi. *Timuit Epicurus, ne ſi unum viſum falſum eſſet, nullum eſſet verum; omnes ſenſus veri nuncios eſſe dixit, nihil horum niſi callide: graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret. Idem facit in natura Deorum, dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus, & diſſipatio conſequatur, negat eſſe corpus Deorum, ſed tanquam corpus, nec ſanguinem, ſed tanquam ſanguinem. Mirabile videtur quod non rideat aruſpex, cum aruſpicem viderit:*

hoc

hoc mirabilius, quod vos inter vos risum tenere possitis: non est corpus, sed quasi corpus. Hoc intelligerem quale esset, si id in cereis fingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid sit quasi corpus, & quasi sanguis intelligere non possum: ne tu quidem velles, sed non vis fateri: ista enim a vobis quasi dictata reddunturs, quæ Epicurus oscitans hallucinatus est, cum quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis se magistrum habuisse nullum, quod & non prædicanti tam facile credam, sicut mali ædificii Domino glorianti se architectum non habuisse. Et un peu plus bas il ajoute sur le même sujet: *Nunc istuc quasi corpus, & quasi sanguinem quid intelligis? Ego enim scire te ista melius, quam me non fateor solum, sed etiam facile patior. Cum quidem semel dicta sunt, quid est quod Vellejus intelligere possit, Cotta non possit? Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit intelligo: quasi corpus, & quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Nec tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos, nec consulto dicis occulte tanquam Heraclitus, sed quod inter nos liceat, ne tu quidem intelligis. Illud video pugnare te, species ut quodam sit Deorum, quæ nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere coa: corpus illud non est, sed simile corpori, nec ille fusus, & candore mixtus rubor sanguis est, sed quædam sanguinis similitudo, sic in Epicureo Deo non res, sed similitudines rerum esse.*

J'ai transcris au long ces passages, qui semblent faits exprès pour ceux, qui se mêlent de faire de nouveaux Systêmes sur la materialité de Dieu & des Intelligences créées: j'ai cru que pouvant aisément se reconnoître dans le tableau, que Ciceron leur présente, peut-être seroient-ils honteux de voir, qu'ils ne font que réchauffer les anciennes reveries des Epicuriens. En effet ou ils prétendent que l'étenduë de Dieu & des intelligences n'est point différente en elle-même, & quant à sa substance de l'étenduë de tous les corps, & alors ils ravalent Dieu & les Esprits au rang de tout ce qu'il y a de plus vil dans la matiere; ou ils prétendent que l'étenduë

de Dieu & des Eſprits eſt une étenduë différente de celle des corps; que les Eſprits, comme ils diſent, ſont à la vérité des corps ſubtils & organiſés, mais indiviſibles; & alors ne voient-ils pas, que pour ne pas admettre une ſubſtance immaterielle, ils ſont forcés de recourir à une ſorte de corps, & de matiere ſans comparaiſon plus inconcevable. Car d'un côté il eſt certain que toute étenduë qu'on conçoit, eſt eſſentiellement ſemblable à toute autre étenduë qu'on puiſſe concevoir; & M. Locke même défie qu'on puiſſe connoître de la différence entre deux parties de matiere, conſidérées en elles-mêmes. D'un autre côté, il y a contradiction à ſuppoſer qu'un corps organiſé puiſſe être indiviſible, puiſque toute organiſation ſuppoſe une diſtinction de parties. Lors donc que ces Meſſieurs, pour ſe débarraſſer d'une ſubſtance immaterielle qu'ils diſent leur Etre inconcevable, ne font pas difficulté d'avancer & de ſoutenir de tels paradoxes, ne pourroit-on pas leur attribuer avec raiſon la même fineſſe, que Ciceron attribue aux Epicuriens: *nihil horum, niſi callide; graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret.*

III. L'immaterialité de Dieu prouvée par ſon immutabilité.

Mais quelle que ſoit cette prétendue organiſation qu'on voudroit admettre en Dieu, toujours eſt-il certain qu'elle ne pourroit s'allier avec l'immutabilité, cet attribut de Dieu, que nous trouvons ſi ſouvent marqué dans les Ecritures en termes clairs & précis. En effet par le moyen de cette organiſation il pourroit y avoir en Dieu un mouvement intérieur & circulaire des parties, dont cette organiſation ſeroit compoſée; il arriveroit ainſi des changements dans Dieu; & ſes parties pourroient être arrangées dans un ordre tantôt plus, & tantôt moins parfait; ce qu'on ne peut penſer, à moins que d'avoir le malheur d'être du nombre de ces inſenſés, dont parle l'Apôtre Ep. aux Rom. chap. 1. v. 23. *Qui mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in ſimilitudinem imaginis corruptibilis &c.*

§. 7.

§. 7.

Que le mot Eſprit *dans les Ecritures, appliqué à Dieu, aux Anges, & aux Ames humaines, ſignifie une ſubſtance dépouillée de toute materialité.*

CEux qui ne veulent point reconnoître d'intelligences dépouillées de toute materialité, & qui malgré cela ne veulent pas qu'on les ſoupçonne de s'écarter en rien de la révelation, prétendent que toute la différence, que met l'Ecriture entre les Eſprits & les corps, conſiſte en ce que par corps, elle entend une matiere compacte, groſſiere & ſenſible, & par Eſprit une matiere ſi ſubtile & ſi déliée qu'elle échape à nos ſens, & qui outre cela eſt douée de la faculté de penſer. Ils s'appuient pour cela ſur l'équivoque du mot *Eſprit*, & ſur la difficulté, que les hommes ont toujours éprouvée à exprimer par des noms propres tout ce qui ne tombe pas ſous les ſens, & qu'ils ne peuvent, pour ainſi dire, montrer au doigt. Les hommes ne connoiſſent point leur Ame par une idée, qui leur en repréſente clairement la nature; ils ne l'apperçoivent que par le ſentiment intérieur qu'ils en ont, comme je l'ai expliqué dans ma défenſe du P. Malebranche contre M. Locke, & quoique ce ſentiment joint à l'idée claire, que nous avons de la matiere, ſuffiſe pleinement pour en démontrer l'immaterialité, cependant la privation de l'idée claire de l'Ame, ne laiſſe pas que d'augmenter la difficulté de s'exprimer à ſon ſujet d'une maniere aſſez nette, & aſſez préciſe, pour ne laiſſer aucune priſe aux équivoques, & aller au devant des illuſions, où celles-ci ne manquent jamais de jetter les eſprits peu attentifs. Ciceron a reconnu que l'Ame ne ſe voit pas elle-même, c'eſt-à-dire, qu'elle n'a pas une idée qui lui repréſente clairement ſa nature; mais que pourtant on peut reconnoître l'excellence de ſa nature par ſes ſublimes opérations, dont chacun s'apperçoit intimément par le ſentiment intérieur qu'il en a. Tuſ. 1. *Non tantum valet*

I. Que le défaut d'un nom propre à exprimer la nature des intelligences, a ſervi de prétexte aux materialiſtes, pour autoriſer leur erreur. D'où vient ce défaut.

animus, ut ſeſe ipſe videat. Et plus bas il ajoute : *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides, tamen ut Deum agnoſcis ex operibus ejus, ſic ex memoria rerum, & inventione, & celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis vim Divinam mentis agnoſcito.*

II. Sentiment de S. Gregoire de Nazianze ſur le même ſujet.

Ce défaut d'un nom propre à exprimer la nature des intelligences, & qui nait, comme je viens de le remarquer, de la privation, où l'on eſt en cette vie de l'idée claire de leur nature, a été auſſi reconnu par S. Gregoire de Nazianze: *Quæ animo, & ratione intelliguntur*, dit ce Pere, *Orat. ad Evag. Monach. de Divinit., extra omnem appellationem poſita ſunt; quoniam intelligibilium rerum, corporeque vacantium nomen proprium nullum eſt. Quonam enim modo vocari queant, quæ ne in noſtrum quidem conſpectum cadunt, nec humanorum ſenſuum inſtrumentis ullo modo capi poſſunt?* Les mots dont on ſe ſert pour exprimer l'Ame, étant donc empruntés des choſes materielles, & ne reveillant point une idée claire de ſa nature, mais plutôt l'idée de ces choſes materielles dont ils ſont empruntés, il n'eſt pas ſurprenant que bien des gens ſe laiſſent tromper par cette ambiguité, & que le même terme reveillant en eux avec une notion confuſe & obſcure de la ſubſtance penſante, l'idée d'une ſubſtance materielle, ſubtile & déliée, plus facile à concevoir, ils confondent ces deux idées dans leur eſprit, comme elles ſe trouvent déja unies, & pour ainſi dire, confondues dans le même terme, qui ſert à exprimer l'une & l'autre. Tout ce préambule n'eſt préciſément, que pour faire voir qu'on ne doit pas être ſurpris que l'Ecriture, qui parle le langage des hommes, tel qu'il eſt vulgairement en uſage parmi eux, ſe ſerve indifféremment du mot *Eſprit* tantôt pour ſignifier le vent, le ſouffle, l'air, ou l'éther, ſelon la ſignification originale de ce mot, & tantôt pour ſignifier des intelligences dépouillées de toute materialité, ſelon l'uſage commun de tous ceux qui ont reconnu de telles ſubſtances. Pour ôter maintenant aux materialiſtes l'avan-

l'avantage qu'ils prétendent tirer de l'équivoque de ce terme, pour obſcurcir le vrai ſens de la révelation, je vais montrer par des paſſages exprès & formels, que par le mot *Eſprit* l'Ecriture entend une ſubſtance abſolument dépouillée de toute matiere, quand elle applique ce mot à Dieu, & aux autres Etres doués d'intelligence.

III. Que par le *Spiraculum vitæ* du chap. 2 de la Geneſe on doit entendre une Ame abſolument immaterielle.

Je commence donc par le chap. 2. de la Geneſe v. 7. *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ, & factus eſt homo in animam viventem.* Les Peres ont communément entendu par ce ſouffle de vie, que Dieu répandit ſur Adam, l'Ame ſpirituelle qu'il créa & unit à ſon corps, pour faire par l'union de ces deux natures cette eſpece d'Etre, qu'on appelle l'homme. Mais d'autres Interprétes, & ſur tout le célébre Grotius, *Auteur*, au rapport du P. Calmet comment. Sur le Pſ. L., *preſque toujours ſingulier, & ſouvent dangereux dans ſes opinions théologiques*, quoique ſi ſavant d'ailleurs, prétendent qu'on ne ſauroit par ce paſſage pris à la lettre, établir la ſpiritualité ou l'immortalité de l'Ame: ils croient que ce ſouffle de vie ne ſignifie que la reſpiration & la vie purement animale de l'homme. Pour ſe convaincre de la fauſſeté de cette opinion, il n'y a qu'à remarquer, que Moïſe diſtingue ici dans la formation de l'homme deux actions de Dieu, l'une, par laquelle il tire & forme l'homme du limon de la terre, & l'autre, par laquelle il crée le ſouffle de vie, ou l'Eſprit qu'il répand ſur ſon viſage. Ces deux actions ſont auſſi très-expreſſément marquées dans le dernier chap. de l'Eccleſiaſte v. 7. Que la pouſſiere rentre dans la terre d'où elle avoit été tirée, & que l'Eſprit retourne à Dieu qui l'avoit donné. *Revertatur pulvis in terram ſuam, unde erat, & Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* La premiere partie du verſet de l'Eccleſiaſte: *revertatur pulvis in terram ſuam.* Que la pouſſiere retourne dans la terre d'où elle a été tirée, ſe rapporte viſiblement à la premiere partie du verſet de Moïſe: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*, où il nous apprend

apprend que l'homme, quant au corps, a été tiré de la terre, & la seconde partie du verset de l'Ecclesiaste, *& Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*: Que l'Esprit retourne à Dieu qui l'a donné, se rapporte visiblement à la seconde partie du verset de Moïse, *& inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, & nous détermine ainsi à entendre par ce *spiraculum vitæ*, l'Esprit joint au corps de l'homme, & qui retourne à Dieu quand le corps retourne en la terre dont il a été tiré. En effet, si l'on confronte ces deux passages avec ceux du chap. 1. de la Genese, où il est parlé de la formation des animaux, on trouvera que le souffle de vie, qui anime les brutes, est produit en eux par la même action, par laquelle Dieu les tire & les forme de la terre & de l'eau préexistante, laquelle action répond à celle, qui est exprimée dans la premiere partie du verset de Moïse: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*. Voici les paroles du Texte sacré v. 20. & 21. *Dixit etiam Deus: producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile super terram sub firmamento Cœli. Creavitque Deus cete grandia, & omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, & omne volatile secundum genus suum*. Et v. 24. *Dixit quoque Deus: producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, & reptilia, & bestias terræ secundum species suas*. Enfin au chap. 2. v. 19. il dit: *Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terræ, & universis volatilibus Cœli adduxit &c.* On voit ici que tout ce qui constitue la vie animale, le corps des animaux, l'organisation de ses parties, les esprits subtils qui donnent le ressort aux fibres, d'où viennent ensuite la respiration, la circulation des humeurs, le mouvement progressif, & toutes les autres fonctions animales, enfin tout ce qui est principe materiel de vie, on le voit, dis-je, tiré du sein de la terre & de l'eau, on le voit formé d'une matiere préexistante, & par une seule & même action, qui répond précisément à celle qui est exprimée dans la premiere partie du verset de Moïse: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo*

limo terræ. C'eſt donc par cette action qu'a été formé tout ce que l'homme a de commun avec les bêtes; & c'eſt là ce que l'Eccleſiaſte déſigne évidemment par le nom pouſſiere, & qui ayant été tiré de la terre doit rentrer en terre, comme en effet tout ce qui conſtitue la vie animale des bêtes a été tiré de la terre, & doit rentrer en terre. Cet Eſprit donc, que Moïſe dans la ſeconde partie du verſet cité témoigne avoir été répandu ſur le viſage de l'homme après ſa formation, & qui doit retourner à Dieu qui l'a donné, pendant que tout ce qui dans l'homme a été tiré de la terre, doit rentrer en terre, cet Eſprit, dis-je, ne peut être la reſpiration, ou un principe materiel de vie animale; puiſqu'un tel principe a été tiré de la terre auſſi-bien pour l'homme, que pour les autres animaux, & qu'il doit auſſi rentrer en terre. Un tel Eſprit ne pourroit retourner à Dieu, pendant que tout ce qui a été tiré de la terre retourne en terre. Il faut donc convenir que l'Eſprit, qui diſtingue l'homme de la bête, qui reſte après la diſſolution de la machine, qui n'a pû être tiré de la matiere préexiſtante, & qui a dû être créé par une action particuliere; cet Eſprit enfin, par lequel l'homme à la diſtinction des autres animaux, a été créé à l'image, & à la reſſemblance d'un Dieu immateriel, ne ſauroit être lui-même un Etre materiel: il n'eſt ni air, ni feu, ni quelque autre matiere ſubtile, quelle qu'on veuille lui donner; puiſque tout cela eſt commun aux autres animaux, & auroit pu être tiré, auſſi-bien qu'eux, de la matiere préexiſtante. Voila donc un Eſprit immateriel clairement déſigné dans la Geneſe, & l'Eccleſiaſte.

IV. L'erreur des materialiſtes réfutée expreſſément dans le Livre de la Sageſſe.

Le Livre de la Sageſſe nous fournit ſur ce même ſujet deux paſſages, qui ſont, s'il ſe peut, encore plus déciſifs. Je ſais que les Protéſtants de concert avec les Juifs, & les Semipélagiens ne reçoivent point ce Livre au rang des Ecritures canoniques; mais je ſais auſſi que nos Théologiens leur ont prouvé très-ſolidement, que ce n'eſt pas ſans raiſon qu'il a été reconnu pour tel, dès les premiers ſiécles par les decrets

les

les plus authentiques de l'Egliſe : ainſi je puis ſans difficulté me ſervir d'un Livre, dont l'autorité ne doit point être douteuſe. Nous trouvons dans le chap. 2. de ce Livre que le Sage fait tenir à un impie qu'il introduit, les mêmes diſcours à peu près, qu'ont fait autrefois les Sectateurs d'Epicure dans l'antiquité, & que les prétendus Eſprits forts font encore aujourd'hui parmi nous. Voici ſes paroles : *Les méchants ont dit dans l'égarement de leurs penſées : le tems de notre vie eſt court & fâcheux. L'homme après ſa mort n'a plus de bien à attendre, & on ne ſait perſonne qui ſoit revenu des enfers. Nous ſommes nés comme à l'avanture, & après la mort nous ſerons, comme ſi nous n'avions jamais été. La reſpiration eſt dans nos narines comme une fumée, & l'Ame eſt comme une étincelle de feu qui remue notre cœur. Lorſqu'elle ſera éteinte, notre corps ſera réduit en cendres. L'Eſprit ſe diſſipera comme un air ſubtil &c. . . . . Venez donc, jouiſſons des biens préſents &c.* Tels ſont les diſcours des impies; mais telle eſt auſſi la ſentence de condamnation, que le Sage prononce contre eux, ſentence terrible, & qui devroit jetter le trouble & l'effroi dans l'eſprit de ceux, qui ſe trouvent en pareilles diſpoſitions, s'ils ne ſont abſolument inſenſibles dans leur ſtupidité : *ils ont eu ces penſées, & ils ſe ſont égarés, parceque leur propre malice les a aveuglés.* Le Sage deplorant donc ici l'aveuglement des méchants, & l'égarement de leurs penſées, qui en eſt une ſuite, ſur la mortalité de l'Ame, ne nous laiſſe aucun lieu de douter de la fauſſeté du raiſonnement, par lequel ils tâchoient de ſe convaincre, & de ſe perſuader de la mortalité de l'Ame. Cependant ce raiſonnement, que le Sage rapporte comme un modele de l'égarement des penſées des hommes, ſur quoi roule-t-il, ſinon ſur la ſuppoſition de la materialité de l'Ame, ſur cette ſuppoſition qu'on embraſſe aujourd'hui ſi avidement, que l'Ame n'eſt qu'un air ſubtil, un feu épuré, une matiere déliée, inviſible & impalpable à nos ſens groſſiers? C'eſt de ce principe, dont les impies déduiſoient tout naturellement la mortalité de l'Ame; & c'eſt auſſi ce principe

faux

faux & pernicieux, que le Sage condamne ici hautement avec le dogme affreux, qui en eſt la conſéquence naturelle.

L'autre paſſage eſt celui du chap. 13., où le Sage parlant auſſi des impies dit v. 1. & 2. *Tous les hommes qui n'ont point la connoiſſance de Dieu, ne ſont que vanité: ils n'ont pu comprendre par les biens viſibles celui qui eſt ſouverainement, & ils n'ont point reconnu le Créateur par la conſidération de ſes ouvrages: mais ils ſe ſont imaginés que le feu, ou le vent, ſpiritum, ou l'air le plus ſubtil, ou la multitude des étoiles, ou l'abyme des eaux, ou le Soleil & la Lune étoient les Dieux qui gouvernoient le monde.* Le Sage nie donc ici ouvertement, que Dieu ſoit un *Eſprit*, en prenant ce mot dans le ſens d'un air auſſi ſubtil qu'on le veuille concevoir: il nie que Dieu ſoit un feu ou une matiere céleſte, telle qu'on la reconnoit dans les aſtres. Or on ne peut nier tout cela de Dieu, qu'on ne le dépouille abſolument de toute materialité. Car quelque corps, quelque matiere ſubtile qu'on veuille imaginer, on ne pourra jamais s'en faire d'autre idée que celle d'un air ſubtil, d'un feu épuré, d'une matiere extrêmement déliée. On peut lui donner d'autres noms, mais en variant & multipliant les mots, on ne variera & on ne multipliera pas les idées. Le Sage exclut donc par ces deux paſſages toute materialité de l'idée de Dieu & de l'Ame. C'eſt une erreur des impies, ſelon lui, d'appeller ces deux natures du nom d'*Eſprit*, en prenant ce mot dans le ſens d'un air ſubtil, & d'une matiere, quoique très-déliée, quoique inviſible & impalpable. Donc le nom d'Eſprit attribué dans l'Ecriture aux Etres intelligents ſignifie une ſubſtance penſante dépouillée de toute materialité.

V. Le livre de la Sageſſe nie formellement que Dieu ſoit *Eſprit* dans le ſens d'une matiere déliée.

Venant maintenant au nouveau Teſtament, je trouve dans les Actes des Apôtres chap. 23. Que les Saducéens, & les Phariſiens étoient en diſpute ſur deux points eſſentiels: *Sadducæi dicunt non eſſe reſurrectionem, neque Angelum, neque Spiritum: Phariſæi autem utraque confitentur.* Les Saducéens diſoient qu'il n'y avoit aucune réſurrection à eſpérer, & de

VI. L'erreur des Saducéens condamnée par l'Apôtre prouve l'immaterialité abſolue des Eſprits.

plus qu'il n'y avoit ni Ange, ni Eſprit; les Phariſiens au contraire ſoutenoient l'un & l'autre; & quant à cette doctrine S. Paul ſe proteſte ici entiérement Phariſien. Les Saducéens étoient donc dans l'erreur, non ſeulement à croire qu'il n'y eût point de réſurrection, mais auſſi à croire qu'il n'y eût ni Ange, ni Eſprit; & même cette ſeconde erreur paroit avoir été la ſource de la premiere. Or en prenant le mot *Eſprit* dans le ſens d'une ſubſtance materielle penſante, les Saducéens pouvoient-ils nier qu'il n'y eût des Eſprits ? Ne ſentoient-ils pas en eux-mêmes un principe de penſée ? Ils ne pouvoient donc nier l'éxiſtence des Eſprits, qu'en prenant les Eſprits pour des ſubſtances immaterielles; & l'Ecriture condamnant leur erreur à ce ſujet établit irréfragablement l'éxiſtence de ces natures immaterielles intelligentes, qu'elle appelle du nom d'Eſprits.

VII. Explication des paroles de Jeſus-Chriſt. Dieu eſt Eſprit.

L'Evangile nous fait entendre la même vérité en S. Jean chap. 4. La Samaritaine parlant avec Jeſus-Chriſt : *Nos peres*, lui dit-elle, *ont adoré en cette montagne, & vous autres vous dites que c'eſt à Jeruſalem qu'il faut adorer*. Jeſus-Chriſt lui répond : *Femme, croyez-moi, le tems eſt venu, auquel vous n'adorerez plus le Pere, ni en cette montagne, ni à Jeruſalem..... le tems eſt venu, & c'eſt à cette heure que les vrais adorateurs adoreront le Pere en Eſprit, & en vérité*. Et enſuite : *Dieu eſt Eſprit, & ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Eſprit, & en vérité*. De ce que Dieu eſt Eſprit, Jeſus-Chriſt en infere qu'on doit adorer Dieu en Eſprit : il explique le rapport, qui eſt entre la nature ſpirituelle de Dieu, & le culte ſpirituel qu'on doit lui rendre : il fait connoître l'un par l'autre. Or le culte ſpirituel conſiſte principalement dans la connoiſſance & dans l'amour : il conſiſte à porter de Dieu des jugements vrais, & à faire que notre amour ſoit conforme à nos jugements. La vérité dans l'entendement, & l'amour dans la volonté ſont donc les deux parties eſſentielles du culte ſpirituel qu'on doit rendre à Dieu ; & un tel culte eſt parfaitement conforme à l'idée, que l'Ecriture nous donne de

Dieu,

Dieu, en l'appellant ſi ſouvent vérité & amour. L'Eſprit de Dieu eſt plus d'une fois nommé dans l'Evangile de S. Jean, Eſprit de vérité, & dans ſa premiere Epitre chap. 4. v. 16. Dieu, dit-il, eſt amour ou charité, *Deus charitas eſt*. Dieu eſt donc vérité & amour. Il eſt la premiere, la ſouveraine, l'immuable, la ſubſiſtante vérité, parcequ'il eſt la premiere, & la ſouveraine intelligence, qui connoit dans la ſimplicité & l'infinité de ſon Etre tous les degrés d'Etre, qui conſtituent toutes les eſſences poſſibles, & l'immutabilité de leurs rapports, d'où dépend l'immuable certitude des propoſitions qu'on appelle d'éternelle vérité. La vérité ſe trouve dans une connoiſſance qui eſt parfaitement conforme à ſon objet; la connoiſſance de Dieu eſt parfaitement conforme à ſon propre Etre, qui renferme éminemment tous les Etres poſſibles: la connoiſſance de Dieu n'eſt que l'Etre même de Dieu, en tant qu'il ſe connoit parfaitement: Dieu eſt donc la premiere, l'immuable, & la ſubſiſtante vérité: Dieu eſt auſſi l'Amour ſubſiſtant: *Deus charitas eſt*. Dieu s'aime infiniment, & dans ſon Etre, il aime tous les Etres, qui y ſont contenus éminemment, à proportion de leurs degrés d'Etre & de perfection, par leſquels ils s'approchent plus ou moins de lui. Mais l'amour que Dieu porte à ſon Etre, n'eſt auſſi que ſon Etre même, en tant qu'il s'aime néceſſairement & immuablement. Dieu eſt donc en ce ſens l'Amour ſubſiſtant, la Charité par excellence. Par là on découvre un rapport ſenſible entre la nature ſpirituelle de Dieu, & le culte ſpirituel que nous lui devons. Mais, ſi Dieu n'eſt Eſprit, que parcequ'il eſt d'une matiere inviſible & impalpable, quoi de moins conſéquent que ce diſcours de Jeſus-Chriſt, Dieu eſt Eſprit, & ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Eſprit & en vérité? Concluons donc que, puiſque la vérité eſt le fondement de l'adoration ſpirituelle qu'on doit à Dieu, la vérité, dis-je, qui fait qu'on n'attribue rien à Dieu qui ſoit indigne de lui, & contraire à la révelation, ceux-là certainement ſont bien éloignés d'adorer Dieu en Eſprit & en vérité, qui ne rougiſſent

pas de rabaiſſer Dieu au rang de ſes créatures, en le concevant ſous l'idée d'un Etre materiel & étendu; pendant que l'Ecriture toute attentive à nous le repréſenter ſous l'idée de ſa ſageſſe, de ſa puiſſance, de ſa juſtice, de ſon immutabilité, de ſon éternité, & de tant d'autres attributs, qui ne renferment rien de materiel & d'étendu, éleve notre Eſprit à Dieu par des penſées incomparablement plus ſublimes & plus relevées, que tout ce que nous pouvons ſaiſir dans la matiere, & dans l'étenduë, où il n'y a rien qui ſoit ſubſtantiellement différent de tout ce qui s'offre à nous de viſible & de palpable dans les corps les plus groſſiers.

VIII. Que le corps ſpirituel, dont parle l'Apôtre; bien loin de favoriſer le ſentiment des materialiſtes, le renverſe entiérement.

Je dois remarquer enfin, que quand l'Apôtre parle en ſa premiere Epitre aux Corint. chap. 15. v. 44. du corps ſpirituel, dans lequel les juſtes réſuſciteront, il n'y a rien aſſurément dans cette expreſſion, qui favoriſe le ſentiment des materialiſtes; & que même ils ne peuvent ſans contradiction employer ce Texte à la défenſe de leur Syſtême. En effet, que veulent-ils que nous entendions par ce mot *Eſprit*? Un corps, diſent-ils, qui échape par ſa ſubtilité à nos ſens groſſiers, un corps inviſible & impalpable. Or le corps des bienheureux ne ſera certainement ni inviſible, ni impalpable: le Corps même de Jeſus-Chriſt réſuſcité, Corps ſans doute le plus ſpirituel de tous ceux, qui pourront jamais réſuſciter, n'a-t-il pas été vu & touché après ſa réſurrection? N'eſt-ce pas même par ce moyen que Jeſus-Chriſt convainquit ſes Apôtres, qu'il n'étoit pas un phantôme, comme ils ſe l'imaginoient: *Palpate, & videte, quia Spiritus carnem, & oſſa non habent*? Le ſens du mot *Spirituel*, quand il eſt appliqué aux ſubſtances penſantes, eſt donc bien de celui, que l'Apôtre a eu en vue, quand il a dit que les juſtes réſuſciteront avec un corps ſpirituel. Et certainement le corps en réſuſcitant ne doit pas changer de nature, mais ſeulement de maniere d'Etre. Il ſera entiérement ſoumis à l'Eſprit, qui n'éprouvera plus à ſon occaſion ces paſſions violentes; ces mouvements déreglés, ces plaiſirs trompeurs, auxquels il doit réſiſter

ſiſter par un effort continuel, s'il ne veut ſe laiſſer entrainer au précipice : de plus le corps ne ſera plus ſujet à la corruption, aux infirmités, aux paſſions de la vie animale. Et c'eſt en ce ſens que l'Apôtre le nomme Spirituel; puiſqu'il oppoſe le Spirituel à l'animal : *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale; ſeminatur in corruptione, ſurget in incorruptione &c.*

SECTION SECONDE.

Preuves de l'Immaterialité abſolue de Dieu, & des Intelligences créées, tirées des Peres de l'Egliſe.

QUoique les Materialiſtes, & généralement tous les Hétérodoxes de notre tems, ne faſſent pas grand cas de l'autorité des Peres, dont le mépris ne peut du moins pourtant que de rejaillir ſur la Religion inſtituée par Jeſus-Chriſt, dont ils ont été les propagateurs; ils ne laiſſent pas cependant que de profiter, autant qu'ils peuvent, de certaines expreſſions équivoques ou obſcures, qui ſe rencontrent quelquefois dans les écrits de ces Saints Docteurs, pour les tirer à leur parti, & ſe mettre ſous l'autorité de ces grands Hommes, & ſous des noms ſi fameux, comme à l'abri des ſoupçons peu favorables, que la ſingularité de leur opinion rejettée depuis ſi long-tems par toute l'Egliſe, peut faire naître juſtement dans l'eſprit des perſonnes ſenſées. *Quant à nos Peres de l'Egliſe*, dit hardiment l'Auteur des lett. philoſoph. lett. ſur Locke, *pluſieurs dans les premiers ſiécles ont cru l'Ame humaine, les Anges & Dieu corporels*. Je ne crois pas que cet Auteur ait jamais voulu s'engager à donner des preuves de tous les jugements, que la vivacité de ſon eſprit lui a fait hazarder plus d'une fois dans ſes différents ouvrages; je ne parle pas de ceux où il traite la poëſie; il y eſt beaucoup plus retenu; auſſi entend-il bien la matiere. Je parle de ceux, où il traite la Phyſique, la Métaphyſique, la Théologie &c. Quant à notre ſujet, ſi on lui

I. Les Materialiſtes recourent à l'autorité des Peres.

lui demandoit, ſur quel fondement, il oſe attribuer avec tant de confiance aux Peres des premiers ſiécles, l'opinion de la materialité de l'Ame, & de Dieu même, je ne doute point qu'il ne répondît ingénuement qu'il a commencé par s'en fier au rapport d'autrui, & qu'accablé de tant de différentes études, il n'a pu encore trouver aſſez de loiſir, pour s'inſtruire par lui-même de la doctrine des Peres par une lecture ſuivie, & un éxamen attentif de leurs ouvrages.

II. Tertullien expliqué par S. Auguſtin.

Ceux qui voudroient nous perſuader, que les anciens Peres de l'Egliſe ont cru Dieu corporel, s'appuient principalement ſur l'autorité de Tertullien, qui dit à la vérité tout nettement, que Dieu pour être Eſprit ne laiſſe pas que d'être corps: *Quis negabit Deum corpus eſſe, etſi Spiritus eſt?* Quand on ne s'attache qu'aux paroles, rien ne paroit plus déciſif que ce paſſage, mais qu'on aille rechercher ſoigneuſement quelle ſignification Tertullien attachoit au mot de corps, & on trouvera dans ſon Livre contre Hermogene, que par corps, il n'entendoit préciſément que la ſubſtance même de chaque choſe: *Cum ipſa ſubſtantia corpus ſit cujuſque rei.* C'eſt ainſi que S. Auguſtin explique Tertullien. Liv. des Héréſ. chap. 86.

III. Que les Peres, qui ont cru les Anges unis à des corps, n'ont pas cru pour cela que leur ſubſtance intelligente unie à ces corps fût elle-même materielle.

Quant aux Anges on pourra bien prouver, que pluſieurs des anciens Peres les ont cru unis, auſſi-bien que les Ames humaines à des corps organiſés, mais d'une ſubtilité, d'une perfection, d'une beauté infiniment ſupérieure à celle du corps humain. Je trouve même en S. Auguſt. l. 2. de Trin. cap. 7. un paſſage exprès ſur ce ſujet, dans lequel il paroit avoir prévenu M. Locke ſur la conjecture, que cet Auteur propoſe l. 2. chap. 23. p. 13. touchant la maniere, dont les Anges peuvent connoître les objets: *Ipſum corpus ſuum*, dit S. Auguſtin, *cui non ſubduntur, ſed ſubditum regunt, in ſpecies, quas vellent accommodatas, atque aptas actionibus ſuis, mutantes, atque vertentes ſecundum attributam ſibi a Creatore potentiam.* Mais quoique pluſieurs Peres aient cru les Anges unis à des corps, auſſi-bien que les Ames humaines, il ne

s'enſuit

s'enſuit pas qu'ils aient cru que leur nature, en tant qu'intelligente & diſtincte du corps, auquel ils la croioient unie, dût être corporelle, comme ils n'ont pas cru que l'Ame humaine, quoique unie à un corps, fût elle-même corporelle. Il ſeroit inutile de citer ici S. Auguſtin: qu'on l'ouvre par tout où l'on voudra, on le trouvera toujours ouvertement déclaré pour l'immaterialité abſolue de la ſubſtance penſante, quoique unie à un corps: il la prouve même cette immaterialité d'une maniere admirable en pluſieurs de ſes ouvrages, & ſur tout en celui *de quantitate animæ*. Les Peres les plus célébres de l'Egliſe dès les premiers ſiécles n'ont pas penſé autrement. Si dans leurs écrits on trouve quelques endroits un peu obſcurs, quelque expreſſion équivoque, il eſt juſte, & les regles de la bonne critique l'éxigent, qu'on les explique par les endroits, où ils s'expriment d'une maniere claire, nette & préciſe. Je vais donc rapporter quelques-uns de ces paſſages des Peres, qui ne laiſſent aucun lieu de douter des vrais ſentiments d'un Auteur, & par leſquels il ſera aiſé d'éclaircir les endroits un peu embrouillés, qu'on pourroit objecter.

IV. L'idée de la Spiritualité de Dieu tracée nettement par S. Gregoire de Nazianze.

On a déja vu ci-deſſus de quelle maniere S. Gregoire de Nazianze prouve l'immaterialité de Dieu. Il n'en faudroit pas davantage pour s'aſſurer du ſentiment de ce Pere à cet égard: mais je crois qu'on ne ſera pas fâché de voir outre cela comment il nous trace en peu de mots l'idée que nous devons avoir de la nature toute ſpirituelle de Dieu. C'eſt dans l'Oraiſon déja citée au Moine Evagre: *Simplex profecto eſt, atque indiviſibilis eſſentia ſimplicitatem, corporiſque vacuitatem a natura habens.* Il explique enſuite comment cette ſimplicité de la nature s'accorde parfaitement avec la Trinité des Perſonnes; qui eſt la queſtion que lui avoit propoſé le Moine Evagre, & à laquelle il répond par cette Oraiſon.

V. L'immaterialité des Anges, & de l'Ame humaine, enſeignée par le même Pere.

Quant aux Anges, & à l'Ame humaine, S. Gregoire s'explique nettement dans ſa ſeconde Oraiſon ſur la Pâque. Il y dit que Dieu, après avoir créé le Monde intelligible, qui

qui comprend les intelligences, voulut auſſi créer le Monde ſenſible & materiel, qui comprend tout ce que renferme le Ciel & la Terre. Or le Ciel & la Terre ne renferment pas ſeulement des corps groſſiers, viſibles & palpables, mais auſſi les corps ſubtils, tels que l'éther, inviſibles & impalpables. S. Gregoire comprenoit donc auſſi cette ſorte de corps ſous le nom des natures materielles, qu'il diſtingue ſi nettement des natures ſpirituelles & intelligentes. Et c'eſt ce qui paroit encore mieux par ce qu'il ajoute enſuite, que Dieu créa le Monde ſenſible, pour faire voir qu'il pouvoit produire non ſeulement des natures, où l'on pût entrevoir une certaine proximité & reſſemblance avec la ſienne propre, telle qu'on la découvre dans les Etres intelligents, qu'on ne peut appercevoir que par la penſée; mais auſſi des natures tout-à-fait diſſemblables, telles que ſont celles qui tombent ſous les ſens, & celles-là ſur tout qui ſont entiérement privées de vie & de mouvement. *Ut perſpicuum faceret ſe non modo ſibi ipſi cognatam, & propinquam naturam, ſed etiam omnino alienam poſſe procreare; Divinitatis enim propinquæ ſunt intellectiles naturæ, ac mente ſola perceptibiles: alienæ autem penitus quæcumque ſub ſenſus cadunt, atque his adhuc remotiores, quæ vita omni, & motu carent.* S. Gregoire venant enfin à la création de l'homme dit, que Dieu a voulu réunir en lui l'intelligible & le ſenſible, prenant de la matiere déja créée tout ce qui appartient au corps, & lui inſpirant de lui-même ce ſouffle, que l'Ecriture nomme l'Ame intellectuelle, & l'image de Dieu: *Animal unum ex utroque hoc eſt, ex inviſibili, & viſibili fabricatur, atque a materia, quæ prius jam creata erat, accepto corpore; a ſe autem ſpiraculum inferens, quod quidem intellectualem animam, & imaginem Dei Scriptura vocat.* Si la nature de l'Ame n'étoit inviſible & ſpirituelle, que parcequ'elle eſt d'une matiere plus ſubtile, Dieu ſans doute l'auroit pu tirer de la matiere qui éxiſtoit déja, en la diviſant & ſubtiliſant autant qu'il l'auroit jugé à propos. C'eſt pourtant ce que S. Gregoire n'admet pas, & qui fait voir

que

que ce S. Pere n'a nommé l'Ame ſpirituelle & inviſible, que parcequ'il l'a crue d'une nature tout-à-fait différente de celle du corps, c'eſt-à-dire, immaterielle & non étenduë.

VI. L'immaterialité abſolue de Dieu & des Intelligences créées, reconnue & prouvée par Origene.

Origene bien plus ancien que S. Gregoire de Nazianze, & l'un des plus ſavants Docteurs de l'Egliſe, prouve au long l'immaterialité de Dieu dans ſon Periarchon. Dans l'avant-propos il remarque d'abord, que ſelon la façon de parler des perſonnes ſimples & ignorantes, le mot *incorporel* s'adapte le plus ſouvent à tous les corps, que leur ſubtilité nous rend inviſibles & impalpables : *In conſuetudine hominum, omne quod tale non fuerit, id eſt ſolidum, & palpabile, incorporeum in ſimplicioribus, vel imperitioribus nominatur, velut ſi quis aerem iſtum quo fruimur, incorporeum dicat, quandoquidem non eſt tale corpus, ut comprehendi, ac teneri poſſit, urgentique reſiſtere.* Origene ayant donc reconnu que ce n'eſt qu'improprement, qu'on appelle incorporel ce qui ne laiſſe pas que d'être véritablement corps, quoique d'une ſubtilité à ne pouvoir être apperçu par les ſens; il ajoute que la queſtion eſt de ſavoir, ſi Dieu eſt incorporel dans le ſens rigoureux & philoſophique, c'eſt-à-dire, abſolument immateriel & non étendu : & cette queſtion, pourſuit-il, ne regarde pas ſeulement Dieu le Pere, mais auſſi le Fils, & le S. Eſprit; & de plus toute Ame, & toute nature raiſonnable : *Eadem quoque hæc de Chriſto, & de Spiritu Sancto requirenda ſunt, ſed & de omni Anima, atque rationabili natura ulterius requirendum eſt.* Origene ayant ainſi établi l'état de la queſtion dans ſon préambule, entre tout de ſuite en matiere, & commence par détruire les vaines prétentions de ceux, qui pour faire Dieu materiel abuſoient de certains paſſages de l'Ecriture, où cet Etre Suprême eſt appellé Air, *Spiritus*, feu, & lumiere, en donnant lui-même à ces paſſages l'interprétation la plus juſte, & la plus ſolide. A cette interprétation il joint pluſieurs preuves de l'immaterialité de Dieu, & conclut enfin par ces belles paroles, qui ne laiſſent aucun lieu à douter de ſon ſentiment : *Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore eſſe*

putandus eſt Deus, ſed intellectualis natura ſimplex, nihil omnino in ſe adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid, aut inferius eſſe credatur, ſed ut ſit ex omni parte povás, & ut ita dicam totus mens. Il ne faut pas s'imaginer, dit-il, ou que Dieu ſoit corps, ou qu'il ſoit par ſa nature uni à un corps: Dieu eſt une nature intellectuelle & toute ſimple. Sa perfection ne réſulte pas de l'aſſemblage de pluſieurs parties, & on ne peut dire qu'il ſoit plus parfait ſelon une partie, & moins parfait ſelon l'autre: il eſt ſimplement un & indiviſible, & ſa nature eſt toute unité, & toute intelligence.

Origene montre enſuite que la nature intelligente, qu'il déſigne par le mot *Mens*, n'éxige aucun lieu corporel pour agir ſelon ſa nature: il le prouve par la contemplation même de notre Ame, à qui la différence des lieux n'ajoute, ni n'ôte aucun degré de facilité à comprendre; une telle facilité, ajoute-t-il, ne dépend pas non plus d'une étenduë, ou grandeur corporelle, puiſque l'Ame eſt incapable d'accroiſſement corporel, & qu'elle ne croit que par l'intelligence. Et enſuite, il ne faut pas s'imaginer, dit-il, que l'Ame croiſſe avec le corps juſqu'à l'âge de vingt ou de trente ans par une augmentation corporelle: ce n'eſt que par l'étude, par l'inſtruction, & par les autres éxercices de l'Eſprit, que ſes facultés intellectuelles ſe perfectionnent, que ſes notions ſe dévelopent, & que ſa capacité s'augmente de plus en plus. Si dans l'enfance l'Ame ne ſauroit atteindre à un tel degré de perfection, ce n'eſt qu'à cauſe de la foibleſſe des organes, qui lui ſervent comme d'inſtruments, & qui ne lui permettent pas de ſoutenir le travail d'une longue application, ni méme d'apporter l'attention néceſſaire pour bien diſcerner les objets. C'eſt en effet la délicateſſe des organes, qui les rend plus ſuſceptibles de toutes les impreſſions des objets extérieurs, leſquelles ſont ſuivies de ſentiments très-vifs dans l'Ame, qui fait que l'Ame occupée de tels ſentiments, qui ſe ſuccedent preſque continuellement, ne ſauroit apporter une attention aſſez forte pour en arrêter le cours,

& ſe

& ſe fixer à la contemplation de quelque idée, ſur tout ſi elle eſt un peu abſtraite. Enfin, pourſuit Origene, ſi quelqu'un oſe ſoutenir que l'Ame eſt corporelle, qu'il me réponde comment elle eſt capable de connoître un ſi grand nombre de vérités, & de rapports ſi ſubtils, & ſi compliqués: d'où lui vient la force de la mémoire, & la connoiſſance des choſes inviſibles: qu'il diſe comment l'intelligence des choſes incorporelles peut ſe trouver en une nature corporelle: comment un corps peut entendre tout ce qu'il y a de plus ſublime dans les ſciences, & juſqu'aux Dogmes divins, qui ſont aſſurément incorporels. Peut-on douter après tout cela du ſentiment d'Origene ſur la nature abſolument immaterielle & non étenduë de tout Etre penſant?

VII. Sentiment formel de S. Baſile ſur ce ſujet. Ce S. Docteur fait conſiſter l'eſsẽce du corps dans l'étenduë impénétrable.

S. Baſile ſurnommé le Grand établit nettement l'immaterialité de Dieu dans ſon premier Livre contre Eunomius. Quand on dit que Dieu eſt incorruptible, cela ſignifie, dit S. Baſile, qu'il ne peut y avoir de corruption en Dieu; quand on dit qu'il eſt inviſible, cela ſignifie qu'il excéde la faculté que nos yeux ont de voir; quand on dit qu'il eſt incorporel, cela ſignifie qu'il n'eſt pas étendu en longueur, largeur, & profondeur. *Incorruptibile non adeſſe Deo corruptionem ſignificat; inviſibile, excedere ipſum omnem per oculos apprehenſionem; & incorporeum non eſſe ipſius eſſentiam triplici dimenſione menſurabilem.* On voit que S. Baſile écarte ici de la notion de Dieu cette triple dimenſion, qui eſt eſſentielle à toute matiere groſſiere ou ſubtile, viſible ou inviſible, palpable ou impalpable; dimenſion, qui étant jointe avec l'impénétrabilité, conſtitue, ſelon ce même Pere, l'eſſence du corps.

C'eſt ainſi qu'il s'en explique dans ſa troiſiéme Homilie ſur l'ouvrage des ſix jours: *Extra Scripturam firmum & ſolidum dicunt corpus, quod denſum eſt, & plenum, quod ad diſtinctionem contra mathematicum dicitur. Eſt autem mathematicum, quod in ſolis dimenſionibus eſſe ipſum habet, in latitudine dico, longitudine, & profunditate: ſolidum vero quod ſupra dimenſiones etiam ſoliditatem, ac renitentiam habet.* Ce paſſage fait voir

qu'il regardoit l'étenduë ſans ſolidité, comme une abſtraction de l'Eſprit, qui fait l'objet des Mathématiques, & qu'il ne croyoit pas qu'il y eût d'étenduë phyſique & réelle, qui ne fût accompagnée de la ſolidité, & de la réſiſtance, ou impénétrabilité, qui en eſt l'effet formel.

VIII. Beau paſſage de S. Baſile, où il prouve l'immaterialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame.

S. Baſile ne s'explique pas moins clairement au ſujet de l'immaterialité de l'Ame à la fin de ſa trentedeuxiéme Homilie, dont le ſujet eſt le Texte de Moïſe; rentrez en vous-même, *attende tibi ipſi &c.*; il y prouve même l'immaterialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame. *Porro in ſumma exacta tui ipſius conſideratio ſufficientem tibi exhibebit manuductionem, etiam ad notionem Dei. Si enim attenderis tibi ipſi, nihil opus habebis ex univerſorum ſtructura ipſum Opificem inveſtigare, ſed in te ipſo, veluti parvo quodam mundo magnam Conditoris ſapientiam videbis. Incorporeum cogita eſſe Deum ex Anima incorporea in te exiſtente, & qui non circumſcribitur locô, quandoquidem mens tua neque primariam habet in loco moram, & converſationem, ſed per conjunctionem ad corpus in loco eſt. Inviſibilem eſſe Deum crede, tuæ ipſius animæ conſideratione facta, quandoquidem etiam ipſa corporalibus oculis incomprehenſibilis eſt: neque enim colorata eſt, neque figura prædita, neque aliquo corporali charactere comprehenſa, ſed ex actionibus ſolum cognoſcitur. Quare neque in Deo quæſieris cognitionem per oculos, ſed menti fidem committe, & intellectualem de ipſo comprehenſionem habe. Admirare Artificem, quomodo Animæ tuæ vim ad corpus colligavit &c.* En un mot, dit S. Baſile, une éxacte conſidération de votre intérieur ſuffira pour vous conduire juſqu'à la connoiſſance de Dieu même. Si vous rentrez en vous-même, vous n'aurez pas beſoin d'aller chercher dans la ſtructure de l'Univers celui qui en a été l'Ouvrier: vous trouverez en vous-même, comme dans un petit monde, les caractéres viſibles de la ſageſſe du Créateur. Jugez que Dieu eſt incorporel, par l'Ame qui eſt en vous, qui eſt elle-même incorporelle. Penſez qu'il ne peut être compris, ni renfermé en aucun lieu; puiſque votre Ame même, à ne regarder que

ſa

ſa nature, n'eſt pas dans le lieu, & qu'elle n'y eſt, qu'en tant qu'elle eſt unie à ſon corps : croyez ſans peine que Dieu eſt inviſible; puiſque votre Ame ne ſauroit être apperçue par les yeux du corps : car elle n'a ni couleur, ni figure, ni aucune autre qualité du corps, & on ne peut la connoître que par ſes opérations &c.

IX. Ce paſſage de S. Baſile juſtifie pleinement la démonſtration de Deſcartes de l'éxiſtence de Dieu.

Ce raiſonnement de S. Baſile ne prouve pas ſeulement l'immaterialité de l'Ame, & par celle-ci, l'immaterialité de Dieu; mais de plus, ce qui ſoit dit en paſſant, il juſtifie pleinement la démonſtration de Deſcartes de l'éxiſtence de Dieu contre les ſcrupules mal fondés de quelques Scholaſtiques, qui craignent que prétendre démontrer l'éxiſtence de Dieu, autrement que par la conſidération de ſes ouvrages, ce ne ſoit donner atteinte au célébre paſſage de l'Apôtre Ep. 1. aux Rom. chap. 1. *Inviſibilia Dei &c.* Deſcartes en propoſant ſa démonſtration de l'éxiſtence de Dieu, déduite de l'idée de l'Etre Suprême, n'a pas prétendu affoiblir les autres preuves démonſtratives, que les créatures nous fourniſſent de cette même éxiſtence, & qui pour être plus ſenſibles, ſont auſſi plus à la portée du commun des hommes; mais il prétend qu'indépendamment de telles preuves la ſeule idée de Dieu, de l'Etre infini, & ſouverainement parfait fournit une démonſtration éxacte, & pour ainſi dire, géométrique de l'éxiſtence de Dieu. Il eſt étonnant que la prévention contre le Pere de la nouvelle Philoſophie ait tant pu dans l'Eſprit de quelques Docteurs Chrétiens, que par attachement à leurs préjugés, & à leurs erreurs philoſophiques, qu'il a combattues avec tant de force, & dont il a enfin triomphé ſi glorieuſement, ils n'aient pas craint de l'accuſer d'impieté, pour avoir fourni à la Religion une nouvelle arme invincible contre les Athées, ajoutant aux preuves qu'on avoit déja de l'éxiſtence de Dieu, une démonſtration ſi belle & ſi lumineuſe, que juſqu'ici on n'a rien ſu y oppoſer que d'abſurde & de pueril. Quelle gloire pour ce Grand Philoſophe, que les premiers principes, ſur

leſquels

leſquels il établit ſa Métaphyſique dans ſes méditations, ſervent auſſi de fondement inébranlable aux deux vérités capitales de la Religion, l'éxiſtence de Dieu, & l'immaterialité de l'Ame ! S. Baſile juſtifie ici pleinement ſa méthode: il va même plus loin que Deſcartes; non ſeulement il aſſure que les notions intérieures, que nous trouvons en nous-mêmes, ſuffiſent pour nous conduire à Dieu; mais de plus il ajoute, que ſi nous y faiſons attention, comme il faut, nous n'aurons plus beſoin d'aller chercher dans la ſtructure, l'ordre, la beauté, & l'ornement de l'Univers, les traits de la ſageſſe, & des autres attributs du Créateur.

X. Concluſion. Je ne crois pas devoir ici entaſſer un plus grand nombre de paſſages des Peres: ceux que je viens de rapporter, ſont, je penſe, plus que ſuffiſants pour confondre la préſomption de ces Ecrivains, qui décident ſi hardiment ſur les ſentiments des Peres des premiers ſiécles, dont il ne paroit pas qu'ils aient une connoiſſance bien profonde, & ne craignent pas d'imputer à cette vénérable antiquité une erreur auſſi monſtrueuſe, que d'avoir cru l'Ame humaine, les Anges, & Dieu même corporels. On a pu voir qu'Origene, S. Baſile, S. Gregoire de Nazianze, S. Auguſtin non ſeulement ont donné le nom d'Eſprit aux Etres doués d'intelligence & de penſée; mais que, pour prévenir toute équivoque, ils ſe ſont expliqués ſur la ſignification de ce mot *Eſprit*, de maniere à ne laiſſer aucun doute, qu'ils le prenoient dans le ſens d'une ſubſtance abſolument immaterielle & non étenduë.

Les Auteurs payens, qui paſſent encore aujourd'hui communément parmi les perſonnes de bon ſens pour ceux, qui ont ſu le mieux entre-voir, & ſuivre les lumieres de la raiſon parmi les ténébres du paganiſme, Pythagore, Platon, Xenocrate, Ariſtote, Ciceron &c. ne ſe ſont pas expliqués différemment ſur la nature de l'Ame, & de Dieu.

Aujourd'hui qu'on eſt éclairé des lumieres de la Religion infiniment ſupérieures à celles de la raiſon; lumieres qui n'ont point brillé à l'eſprit de ſes Savants payens: aujourd'hui qu'une

qu'une méthode nouvelle, heureuſe production d'un rare génie, a porté dans les principes de la Philoſophie une clarté juſqu'alors inconnue, & nous a appris à diſtinguer dans les qualités ſenſibles des corps, ce qui appartient au corps, & ce qui convient à l'Ame, qui en eſt affectée : aujourd'hui que les Materialiſtes mêmes conviennent que les ſentiments, qu'on éprouve à l'occaſion des corps, ſont des modifications de la ſubſtance penſante, & que les qualités ſenſibles, qu'une erreur populaire attribue aux corps, ne ſont que la puiſſance qu'ils ont d'exciter en nous certains ſentiments par l'arrangement & le mouvement de leurs parties: aujourd'hui enfin que toutes les nouvelles découvertes de la Phyſique expérimentale concourent toutes à dépouiller la matiere des qualités, qui ne ſont pas contenues en ſon idée, & ramenent tout à ce peu de principes ſi clairs, ſi ſimples, ſi féconds, que la nouvelle méthode de Deſcartes a introduit, je veux dire à la groſſeur, à la figure, & au mouvement des parties ſolides de la matiere ; qu'on diſe par quel étrange renverſement d'idées les Materialiſtes, qui adoptent de telles vérités, quand il ne s'agit que de phyſique, ne veulent plus y faire d'attention, dès qu'il s'agit de faire la matiere penſante, & ne craignent pas, en remettant dans la matiere toutes ſortes de qualités occultes & incompatibles avec ſon idée, de ſe contredire eux-mêmes, de détruire tout le ſyſtême de la nouvelle Phyſique, & d'obſcurcir la clarté des principes, qui l'ont fait trionpher de cet aſſemblage obſcur de formes & de qualités, qui compoſoient le ſyſtême de la vieille Philoſophie.

Cet embarras, ou pour mieux dire, cet abyme de difficultés, où ſe trouvent plongés les Materialiſtes, ſeulement pour tenir dans le doute d'une matiere penſante, cette perpléxité, qui tantôt leur fait rejetter, & tantôt reprendre les qualités occultes, devroient, ce me ſemble, une fois leur ouvrir les yeux, & leur faire connoître l'abſurdité de leur ſentiment. Si l'autorité de M. Locke les retient dans leur

préjugé,

préjugé, on vient de démontrer contre cet Auteur, que par les mêmes principes, par leſquels il démontre l'immaterialité de Dieu, on peut démontrer d'une maniere également convaincante l'immaterialité de l'Ame. On a fait voir que toutes les difficultés, par leſquelles il s'efforce d'embarraſſer cette queſtion, ne ſont que de vains phantômes, & que ſi elles pouvoient donner quelque atteinte à l'immaterialité abſolue, néceſſaire à tout Etre penſant, elles renverſeroient du même coup le fondement, ſur lequel il appuie lui-même l'immaterialité de Dieu. C'eſt cette liaiſon ſi étroite entre ces importantes vérités, qui a fait que M. Locke n'a pu, malgré toute ſa ſubtilité, s'engager à ſoutenir l'une, & à combattre l'autre, ſans ſe jetter dans des contradictions preſque continuelles, telles qu'on les a relevées dans cet ouvrage, & encore en a-t-on dû omettre un plus grand nombre. De plus on a établi d'une maniere encore plus invincible la vérité des principes, qui prouvent l'immaterialité de Dieu, & enſuite celle des Intelligences créées. C'eſt vouloir donc s'aveugler de propos déliberé, que de douter un moment de l'erreur du materialiſme: c'eſt boucher les oreilles à la voix de l'irréfragable autorité de la Religion; & c'eſt fermer les yeux à la lumiere de la raiſon. Le materialiſme enfin eſt une erreur capitale, qui n'attaque pas ſimplement quelque vérité particuliére de la Religion, & de la Philoſophie: il va à ſapper les fondements de l'une & de l'autre. Combien y a-t-il du materialiſme au ſpinoſiſme; on ne le ſait que trop; & le ſpinoſiſme établi plus de Religion. Dans la Philoſophie le materialiſme confond toutes les idées: on ne ſait plus où l'on en eſt. Les idées les plus claires ne ſervent plus de regle aux jugements des Philoſophes. S'aviſe-t-on de faire à ces Meſſieurs un argument précis, tiré, par exemple, de l'idée claire qu'on a de l'étenduë & du mouvement: d'abord ils vous répondent; que ſavons-nous? Selon nos idées cela doit être ainſi; mais la ſubſtance de chaque choſe nous eſt inconnue, & en vertu de ce ſujet inconnu il n'y a rien, qui

ne

ne puiſſe avoir des qualités incompatibles avec l'idée que nous en avons. Voila donc tout renverſé. On tourne le dos aux idées qui nous éclairent: on ſe plonge dans le cahos ténébreux de celles qui nous manquent; & au lieu de ſuivre le fil des vérités, que nos idées nous peuvent faire connoître, on ne craint plus de s'égarer dans les doutes, les détours, les incertitudes, & les abſurdités du Pyrroniſme.

Eclairciſſement ſur l'impénétrabilité de la matiere, contre la prétendue pénétration de certains corps.

CEux qui voudront prendre la peine d'approfondir les raiſonnements, par leſquels Deſcartes, & ſes Sectateurs ont prétendu prouver, que l'impénétrabilité eſt une ſuite néceſſaire de l'étenduë, qui tacheront de n'attacher aux mots, dont ils ſe ſervent que des idées bien déterminées, & d'en conſidérer avec attention la liaiſon & les difrents rapports, trouveront peut-être, avec ſatisfaction que de telles preuves ne ſont pas loin de ce qu'on appelle une rigoureuſe démonſtration.

Tous les Philoſophes reconnoiſſent généralement, que la matiere eſt naturellement impénétrable. Mais pourquoi convient-il à la matiere d'être impénétrable? Ce n'eſt pas ſans doute à cauſe de ſon poids, de ſa couleur, de ſa fluidité, de ſa dureté, de ſa rareté, ou denſité &c.; car la matiere, ſoit qu'elle ait ces qualités, ou qu'elle ne les ait pas, eſt également impénétrable; l'eau eſt auſſi impénétrable que la glace, & ainſi des autres. Si on dit que c'eſt à cauſe de ſa ſolidité, il faudroit attacher à ce mot de ſolidité une idée différente de celle qu'on attache au mot d'impénétrabilité, & faire voir enſuite comment l'idée de l'impénétrabilité ſe déduit de l'idée de la ſolidité. Mais pour multiplier les mots, on ne multiplie pas les idées, & je défie qui que ce ſoit d'avoir deux idées diſtinctes à attacher à ces deux mots de ſolidité & d'impénétrabilité, qui réellement ne ſigni-

fient que la même choſe. Qu'y a-t-il donc dans la matiere, qui nous lui faſſe attribuer l'impénétrabilité ? M. Locke l'a dit : ce ſont ſes dimenſions. Les dimenſions ſont donc la raiſon de l'impénétrabilité dans la matiere. Donc ſelon toutes les regles de la Logique, & du bon ſens, par tout où il y aura des dimenſions, il y aura auſſi l'impénétrabilité.

Mais comme de telles idées ſont un peu abſtraites, elles échapent aiſément. Ainſi le moindre doute qui naiſſe d'ailleurs, & ſur tout de quelque choſe de ſenſible, ſuffit pour en interrompre le fil, & faire enſuite rejetter, comme autant d'illuſions, les preuves qu'on en tire. C'eſt ce qui me perſuade qu'il eſt très-important de répondre à une objection priſe dans l'expérience même, par laquelle quelques nouveaux Philoſophes prétendent établir la pénétration actuelle des dimenſions de la matiere.

Cette expérience eſt, que deux liqueurs mêlées enſemble, ſavoir l'eau commune & l'huile de vitriol occupent moins d'eſpace, qu'elles n'en occupoient chacune ſéparément avant leur mêlange. M. Hauksbée, qui la rapporte dans l'abregé des Tranſactions philoſophiques, nous apprend que le Docteur Hooke, après avoir fait cette obſervation, penſa avoir découvert un nouveau principe de Phyſique dans la pénétration des dimenſions de ces deux liqueurs, & qu'il crut pouvoir l'employer avec ſuccès, pour expliquer un grand nombre d'effets naturels, tels que ceux de l'électricité, de la poudre à canon &c. Une prétention ſi nouvelle, & ſi contraire au ſentiment général des Phyſiciens reveilla l'attention de M. Hauksbée, lui fit renouveller cette expérience, pour mieux s'aſſurer de ce qu'il en étoit. Voici le fait en peu de mots. En mêlant ces deux liqueurs, il s'excite une ébullition conſidérable, & le vaſe s'échauffe à tel point, que les doitgs ont peine à en ſoutenir la chaleur : pendant cette efferveſcence on voit s'éxhaler quantité de vapeurs & de bulles d'air : & le volume des liqueurs diminue notablement. Pour expérimenter ſi cette diminution ne provenoit point,

peut-

peut-être, de l'évaporation des liqueurs, M. Hauksbée les pesa exactement avant que de les mêler, & après leur mêlange l'ébullition & l'évaporation ayant cessé : il trouva que la diminution du poids étoit peu de chose, & n'étoit pas proportionnelle à la diminution du volume : & en effet le volume continua encore à diminuer pendant deux ou trois jours, sans pourtant que le poids diminuât sensiblement. Telle est l'expérience.

Mais avant que de recourir à la pénétration des corps, & poser un principe plus obscur que tous les effets, qu'on en voudroit déduire, expliquer par son moyen, il me semble qu'il faudroit être démonstrativement assuré, que la diminution du volume dans ces deux liqueurs mêlées ne peut provenir en aucune façon de ce méchanisme fondé sur la grosseur, la densité, la figure, & le mouvement des parties, que cent autres expériences nous découvrent, comme à l'œil, dans la nature. D'où il suit qu'en donnant une explication méchanique de cet effet, puisée dans l'analogie de la nature, on arrête tout d'un coup l'étrange conséquence de la pénétration des corps, qui détruit cette analogie, & renverse les fondements du méchanisme. Car quoiqu'on ne puisse pas démontrer que la chose s'éxécute réellement de la façon dont on l'explique, cela prouve seulement que la nature fait diversifier le méchanisme à l'infini ; mais on ne laisse pas de voir que c'est un effet, qu'on peut, & qu'on doit rapporter au méchanisme. On pourroit justifier cette méthode par les ouvrages de l'art, puisque l'art, selon Aristote, ne fait qu'imiter la nature.

Il n'est pas extraordinaire de trouver parmi le peuple, & ce mot de peuple a plus d'extension, qu'on ne lui en attribue ordinairement, des gens qui rapportent à quelque opération magique les mouvements véritablement surprenants de certaines machines singulieres, dont il n'est pas aisé d'imaginer la construction. Dans l'impuissance où ils sont d'y rien comprendre, la Magie les débarrasse aussi-tôt de la peine

d'en chercher l'artifice. Si pour les détromper un habile Méchanicien entreprenoit de tracer un jeu de reſſorts, capable de produire à peu près de tels mouvements, on ne pourroit pas dire que ce Méchanicien eût deviné au juſte la diſpoſition de la machine; mais toujours auroit-il prouvé que le jeu de cette machine dépend des loix reglées de la méchanique. C'eſt preſque la même choſe des effets naturels. La peine qu'ont les Philoſophes à en découvrir le méchaniſme, leur a fait prendre ſouvent un chemin plus court: autrefois c'étoient des ſympathies, des antipathies, des antipériſtaſes, des horreurs du vuide; aujourd'hui ce ſont des attractions, & des repulſions de cinquante ſortes: on y ajoute encore des pénétrations. Mais tous ces grands mots ſont encore moins ſignificatifs dans la bouche des Philoſophes par rapport aux effets phyſiques, que l'opération magique dans la bouche du peuple par rapport aux effets de l'art, qui ſont au deſſus de ſa portée. Ainſi les expériences mêmes ne feront jamais qu'une phyſique obſcure & informe, ſi l'on manque de méthode & de raiſonnement.

Avant donc que de déduire la pénétration des corps de l'expérience propoſée ci-deſſus, eſſayons, ſi nous ne pouvons pas en donner une explication conforme aux loix, & au méchaniſme de la nature, puiſque, comme on vient de le remarquer, quoiqu'on ne puiſſe pas ſe flater d'avoir rencontré juſte, une telle explication fera toujours voir que le méchaniſme ſuffit pour cette expérience, & que c'eſt au méchaniſme par conſéquent qu'on doit la rapporter.

1. Il eſt certain que tout fluide eſt compoſé de parcelles dures ou conſiſtantes, & que la fluidité conſiſte en ce que ces parcelles détachées les unes des autres, ou très peu cohérentes gliſſent facilement les unes ſur les autres, & cédent à une legere impreſſion. On n'a pas reçu le ſentiment de Galilée, qui a cru que dans les fluides les parties de la matiere étoient diviſées à l'infini, c'eſt-à-dire, que toutes les parties, dans leſquelles on conçoit qu'un corps eſt diviſible

à l'infini,

à l'infini, ſe trouvoient dans un fluide entiérement détachées les unes des autres. Si tous les corps, quelques différents qu'ils ſoient, entr'eux venoient à perdre cette force de cohérences, qui tient leurs petites parties liées les unes aux autres, on conçoit auſſi que toutes ces parties perdroient leur configuration particuliére : ainſi tous ces corps ſe fondroient en une maſſe de matiere parfaitement homogene ; de ſorte que l'idée de Galilée ne convient point aux fluides, mais ſeulement à la matiere premiere, telle qu'elle eſt expliquée par les Carteſiens.

2. Les parcelles dont les fluides ſont compoſés, ayant leur groſſeur & leur figure déterminée, il eſt évident qu'elles ſont elles-mêmes compoſées d'autres plus petites particules unies enſemble, qui peuvent laiſſer entr'elles de petits pores ou interſtices. Les expériences de M. Neuton ſur la lumiere, & les couleurs nous autoriſent à reconnoître ces pores. Ainſi dans tout fluide il y a non ſeulement des pores entre les parcelles dont il eſt compoſé, mais auſſi des pores d'un ſecond ordre dans ces petites parcelles.

3. Il ſuit de là que deux fluides, ou même un fluide & un ſolide peuvent ſe mêler enſemble, ſans augmenter conſidérablement le volume qu'ils occupoient ſéparément avant le mêlange : cela arrive, lorſque les parties de l'un peuvent ſe loger aiſément entre les pores de l'autre. Il peut auſſi arriver que les parties d'un fluide ſoient ſi petites par rapport à celles d'un autre fluide, qu'elles pourront s'inſinuer dans les pores du ſecond ordre, dont ſes parcelles ſont compoſées.

4. Galilée a remarqué, que ſi un corps admet entre ſes pores une matiere plus legere que l'air extérieur, cette matiere fera perdre à ce corps une partie de ſon poids égale à la force qu'elle a de s'élever ; & qu'ainſi ce corps deviendra plus peſant par la ſeule évaporation de cette matiere plus legere que l'air extérieur. C'eſt une des raiſons que ce grand Homme apporte, pour expliquer pourquoi les briques deviennent plus peſantes après avoir été cuites. Il n'y a

rien

rien là que de conforme aux loix de l'Hydroſtatique.

5. La liqueur qu'on appelle improprement huile de Vitriol n'eſt, ſelon M. Lemeri dans ſon cours de Chimie, qu'un ſel acide, fixe, fort, peſant, & extrêmement cauſtique. Cet habile Chymiſte prétend que l'huile de Vitriol contient beaucoup de feu, & c'eſt à ce feu qu'il attribue l'ébullition que produit ſon mêlange avec l'eau, avec l'eſprit de Vitriol, & d'autres liqueurs. Il n'eſt pas néceſſaire d'apporter ici les raiſons de M. Lemeri pour rendre ſa ſuppoſition vraiſemblable. Quand elle ne le ſeroit pas d'elle-même, l'autorité ſeule de M. Lemeri ſuffiroit pour lui donner beaucoup de poids.

6. En mêlant donc l'huile de Vitriol avec l'eau commune, le feu qui ne pouvoit pas agiter aiſément les ſels fixes du Vitriol, à cauſe de leur peſanteur & de leur groſſeur, trouve dans les particules de l'eau beaucoup plus ſubtiles un ſujet plus proportionné à ſon action; il les agite donc avec impétuoſité. De là l'efferveſcence & l'ébullition, pendant laquelle il doit s'éxhaler non ſeulement une grande quantité de vapeurs d'eaux, & des ſels plus attenués du Vitriol, mais auſſi le feu que l'eau, comme plus peſante, chaſſe des pores du Vitriol pour s'y loger, & enfin l'air qui naturellement devoit être plus raréfié dans les pores du Vitriol, à cauſe de ſon mêlange avec le feu que l'air extérieur. Les ſels du Vitriol ont dû auſſi s'affaiſſer, n'étant plus écartés par l'action du feu.

7. De là il ſuit, que quoiqu'en mêlant deux quantités égales, par exemple, d'eau commune & d'huile de Vitriol, leur volume pût n'être que fort peu augmenté, de ce que l'étoit le volume de chacune ſéparément avant le mêlange par l'obſerv. 3., cependant l'évaporation qui ſuit l'efferveſcence peut le diminuer même conſidérablement.

8. Il ſuit auſſi de l'obſerv. 4. que la diminution du volume par l'évaporation ne doit pas être proportionnelle à la diminution du poids; & que dans l'expérience de M. Hauksbée,

pour

pour juger ſi la diminution du poids répondoit à la diminution du volume, il auroit fallu ajouter la quantité du poids, que le feu & l'air raréfié, ôtoit à l'huile de Vitriol avant le mêlange, & qui lui eſt revenue après l'efferveſcence; cette quantité de poids pouvant contrebalancer celui, que ces deux liqueurs perdent par une évaporation de parties, qui diminue même ſenſiblement leur volume.

9. Pour expliquer enfin comment ces deux liqueurs continuent à perdre encore ſenſiblement de leur volume pendant quelques jours ſans diminution de poids; on peut dire que l'eau qui n'occupoit, ſelon ce qui a été dit juſqu'ici, que les pores du Vitriol du premier ordre compris entre les parcelles dont il eſt compoſé, s'inſinue peu à peu, ſelon l'obſervat. 3. dans les pores du ſecond ordre, c'eſt-à-dire, dans les pores de ces parcelles mêmes; & on peut conjecturer cela d'autant plus probablement, que ces parcelles ſont des ſels fixes, peſants, & fort gros au moins par rapport aux particules de l'eau, leſquelles par conſéquent pourront s'y inſinuer. Ainſi à meſure que l'eau ſe mêlera plus intimément avec l'huile de Vitriol, celui-ci pourra s'affaiſſer encore davantage, & l'un & l'autre diminuer peu à peu de volume, juſqu'à ce que les ſels ne puiſſent plus recevoir d'eau.

Eclairciſſement ſur le mouvement relatif & l'eſpace pur.

DE ce que l'idée de l'eſpace pur, pénétrable, & immobile, n'eſt qu'une abſtraction de l'eſprit, & qu'il n'exiſte par conſéquent rien de ſemblable dans la nature des choſes; il faut en conclure néceſſairement que tout mouvement eſt relatif, & qu'il ſuppoſe toujours un point, que l'on regarde comme fixe, & auquel on rapporte l'éloignement ſucceſſif, ou le tranſport des corps. C'eſt ce que M. de Gamaches établit par des raiſonnements auſſi ſubtils, que ſolides dans les deux premieres Diſſertations de ſon Aſtronomie phyſique. Mais comme cette queſtion regarde les principes de

la

la Philoſophie ; & que mon but dans cet ouvrage eſt de déterminer auſſi nettement qu'il ſe puiſſe l'idée de la matiere, je me flate qu'on ne m'accuſera pas de ſortir de mon ſujet, & qu'au contraire ceux qui ſuivent les principes de Deſcartes, me ſauront quelque gré de mon entrepriſe, ſi je fais voir que les caractéres, par leſquels M. de Neuton diſtingue le mouvement abſolu du mouvement relatif, peuvent convenir indifféremment à l'un & à l'autre de ces mouvements ; & qu'ainſi l'on ne peut tirer de ces caractéres aucun argument, qui prouve la néceſſité, ou l'éxiſtence d'un mouvement véritablement abſolu, ni par conſéquent de l'eſpace pur dont ce mouvement ſeroit une ſuite néceſſaire.

M. Neuton 1. p. des princ. déf. 8. définit le mouvement abſolu, le tranſport d'un corps d'un lieu abſolu en un autre lieu abſolu, c'eſt-à-dire, d'une partie de l'eſpace immobile en une autre partie de ce même eſpace ; & le mouvement relatif le tranſport d'un corps d'un lieu relatif & mobile en un autre lieu relatif & mobile : un lieu relatif & mobile eſt, par exemple, un bateau par rapport à ceux qui ſont dedans.

Or on diſtingue le mouvement & le repos abſolu, dit M. Neuton, du mouvement & du repos relatif par leurs propriétés, leurs cauſes, & leurs effets. Mais de ces trois caractéres de diſtinction le plus marqué eſt celui des effets. Et c'eſt celui, par lequel je commencerai à faire voir l'inutilité d'une telle diſtinction.

„ Les effets, dit M. Neuton, qui diſtinguent le mouve-
„ ment abſolu du mouvement relatif, ſont les forces de s'éloi-
„ gner de l'axe du mouvement circulaire. Car dans le mou-
„ vement circulaire purement relatif ces forces ſont nulles ;
„ mais dans le mouvement abſolu, elles s'y trouvent toujours
„ plus ou moins grandes, ſelon la quantité du mouvement.
„ Si l'on ſuſpend un vaſe, ou un ſeau à une corde ou ficelle
„ fort longue, & qu'on le tourne ſur lui-même, juſqu'à
„ ce que la ficelle à force de ſe tordre ſe roidiſſe le plus

qu'il

„ qu'il ſe pourra; qu'enſuite on le rempliſſe d'eau, & qu'on
„ le tienne quelque tems en repos avec l'eau, & qu'enfin
„ on lui imprime ſubitement un mouvement en ſens contraire,
„ lequel lui ſera continué par la ficelle en ſe détordant: au
„ commencement du mouvement la ſurface de l'eau paroîtra
„ unie, comme quand elle étoit en repos. Mais après que
„ le vaſe agiſſant peu à peu ſur l'eau par le frottement, lui
„ aura communiqué ſenſiblement ſon mouvement circulaire,
„ alors l'eau commencera auſſi à s'éloigner peu à peu du
„ milieu, & elle montera le long des parois du ſeau, en
„ prenant une figure concave, & elle ſe hauſſera toujours de
„ plus en plus, juſqu'à ce que venant à faire ſes révolu-
„ tions en tems égal à celles du vaſe, elle y ſoit dans un
„ repos relatif. Cette élevation montre l'effort de s'écarter
„ de l'axe du mouvement, & par un tel effort on vient à
„ connoître, & à meſurer le mouvement circulaire vérita-
„ ble & abſolu de l'eau, lequel ſe trouve ici entiérement
„ contraire au mouvement relatif. Au commencement pen-
„ dant que le mouvement relatif de l'eau dans le vaſe étoit
„ en ſon plus haut degré, un tel mouvement ne produiſoit
„ dans l'eau aucune force, aucun éffort de s'éloigner de l'axe:
„ l'eau ne s'élevoit point contre les parois du vaſe pour al-
„ ler à la circonférence: ſa ſurface gardoit un niveau par-
„ fait. Ce qui fait voir que ſon véritable mouvement cir-
„ culaire n'avoit pas encore commencé. Mais après que ſon
„ mouvement relatif s'eſt diminué, ſon élevation contre les
„ parois du vaſe a montré l'effort de s'éloigner de l'axe: &
„ cet effort a marqué l'augmentation continuelle du mouve-
„ ment circulaire, vrai & abſolu, lequel n'eſt parvenu à ſon
„ plus haut degré, que lorſque l'eau s'eſt trouvée en un
„ parfait repos relatif dans le vaſe.

Telle eſt l'expérience, & tel eſt le raiſonnement de Monſieur Neuton. Quoique cette expérience ſemble d'abord mettre une différence ſenſible entre le mouvement abſolu, & le mouvement relatif, il eſt aiſé pourtant d'en faire une

application toute contraire à celle de M. Neuton, & par là détruire la preuve qu'il en tire en faveur du mouvement abſolu. Suppoſons pour cela, ainſi qu'il le fait lui-même un peu auparavant, la terre immobile dans l'eſpace pur : alors un bateau qu'on fera tourner ſur ſon axe aura, ſelon M. Neuton, un mouvement circulaire, véritable & abſolu : ſuppoſons encore que ce ſoit dans un tel bateau, qu'on faſſe l'expérience de M. Neuton. Si au moment que la corde ou ficelle, à laquelle on a attaché le ſeau plein d'eau, commence à ſe détordre, on fait tourner le bateau en ſens contraire, & avec une égale viteſſe; il eſt évident en premier lieu que dans les principes de M. Neuton, le ſeau n'aura plus qu'un mouvement relatif; tel que ſeroit celui d'un homme, qui marcheroit d'Orient en Occident dans un bateau, tandis que le bateau deſcendroit avec une égale viteſſe d'Occident en Orient. En effet dans cette ſuppoſition le ſeau, & l'homme ſont toujours dans le méme lieu abſolu, & ils ne changent de place, que par rapport au bateau qui eſt un lieu relatif & mobile.

Il eſt évident en ſecond lieu que l'eau, qui ſe meut dans le vaſe, doit avoir dans cette ſuppoſition un mouvement tout-à-fait contraire à celui, qu'elle a dans l'expérience de M. Neuton. Quand le vaſe commence à ſe mouvoir, l'eau, qui n'a pas encore pu prendre le mouvement du vaſe, eſt, ſelon l'expérience de M. Neuton, dans un repos abſolu, quoiqu'elle ſoit dans ſon plus haut degré de mouvement relatif par rapport au vaſe. Mais ici qu'on fait tourner le bateau, & que le vaſe n'a qu'un mouvement relatif, il faut que l'eau participe le mouvement circulaire, vrai & abſolu du bateau, juſqu'à ce que le vaſe lui ait imprimé ſon mouvement propre contraire à celui du bateau. Cette eau ne fait pourtant encore aucun effort pour s'éloigner de l'axe du mouvement, donc on ne peut pas diſtinguer le mouvement abſolu du mouvement relatif par cet effort, lequel devroit toujours accompagner le mouvement circulaire, véritable & abſolu.

Il eſt

Il eſt évident en troiſiéme lieu, que dans la ſuppoſition qu'on vient de faire, à meſure que le ſeau communique de ſon mouvement propre à l'eau, elle perd elle-même peu à peu ſon mouvement abſolu, & que quand elle parvient à faire ſes révolutions égales à celles du vaſe, elle ſe trouve auſſi-bien que lui dans un repos abſolu, n'ayant non plus que lui qu'un mouvement relatif par rapport au bateau. Voici donc encore ici tout le contraire de ce qui arrive dans l'expérience de M. Neuton. Dans cette ſuppoſition l'eau fait effort pour s'éloigner de l'axe du mouvement, à meſure qu'elle perd ſon mouvement abſolu, pour ne prendre qu'un mouvement relatif; & cet effort n'eſt dans ſon plus haut degré, que lorſque l'eau ſe trouve dans le repos abſolu. Il eſt donc prouvé qu'un mouvement purement relatif, peut être, ſuivi de cet effort, qui ſelon M. Neuton, ne peut être l'effet que du ſeul mouvement véritable & abſolu. On voit bien que ce qu'on appelle ici mouvement & repos abſolu, ſuivant le ſentiment de M. Neuton, n'eſt dans notre ſentiment qu'un mouvement, & un repos par rapport à ceux qui ſeroient ſur le rivage.

Mais, ſi l'on ne peut pas diſtinguer le mouvement abſolu du mouvement relatif par leurs effets, on ne peut pas mieux les diſtinguer par leurs cauſes. Les cauſes, qui diſtinguent, ſelon M. Neuton, ces deux eſpeces de mouvement, ſont les forces imprimées aux corps pour produire le mouvement, leſquelles il ſuppoſe néceſſaires pour le mouvement abſolu, & non pour le relatif: mais puiſqu'on vient de prouver que les effets du mouvement relatif peuvent être les mêmes, que ceux que M. Neuton attribue au mouvement abſolu, & que d'ailleurs les forces impreſſes doivent répondre éxactement à ces effets, il eſt clair que ces forces, qui devroient toujours produire un mouvement abſolu, peuvent ne produire qu'un mouvement relatif, & qu'ainſi on ne ſauroit fonder ſur de telles cauſes la diſtinction de ces deux mouvements, ſans ſuppoſer ce qui eſt en queſtion.

Enfin la propriété du mouvement abſolu eſt, ſelon M. Neuton, que les parties qui gardent leurs poſitions par rapport à leurs tous, participent le mouvement de ces mêmes tous; de ſorte que, lorſque les corps ambiants ſe meuvent, ceux-là ſe meuvent auſſi, qui ſont relativement en repos dans ces mêmes ambiants. D'ou il conclut qu'on ne ſauroit définir le mouvemeut vrai & abſolu, par le tranſport d'un corps du voiſinage d'autres corps, que l'on regarde comme en repos. Car, dit-il, ces corps externes ne doivent pas ſeulement être regardés comme en repos, mais y être véritablement: autrement tous les corps enfermés en d'autres corps, outre ce tranſport du voiſinage de leurs ambiants, participeront auſſi les mouvements véritables de ces mêmes ambiants: & ce tranſport venant à ceſſer, ils ne ſeront pas véritablement en repos, mais ſeulement regardés comme en repos, de la même façon que le noyau renfermé dans la pêche ſe meut avec la pêche ſans aucun tranſport du voiſinage de la peau qui l'environne.

Un tel raiſonnement prouve à la vérité, que ſuppoſé qu'il y eût un mouvement abſolu, & ſans relation à quelque autre corps que ce ſoit, on ne pourroit pas définir ce mouvement par le tranſport d'un corps du voiſinage de ceux qui l'environnent, & que l'on conſidére ſeulement comme en repos: mais il ne ſemble pas prouver l'éxiſtence d'un tel mouvement. Si les ambiants, dit M. Neuton, ne ſont pas véritablement en repos, il s'enſuivra que les corps contenus dans ces ambiants, outre le tranſport de leur voiſinage, participeront auſſi les mouvements vrais de ces mêmes ambiants; c'eſt-à-dire, qu'ils participeront les autres mouvements relatifs de ces mêmes ambiants, & en cela je ne trouve aucune difficulté. Un homme, qui ſe meut relativement dans un vaiſſeau, en s'éloignant de la poupe, participera auſſi le mouvement relatif du vaiſſeau par rapport au rivage: & l'un & l'autre participeront le mouvement relatif de la terre par rapport aux étoiles, qu'on regarde comme fixes. Tout le

monde

monde convient qu'un corps peut être en repos, & en mouvement relatif en même tems. Il n'y a en cela aucun inconvenient : toute la différence eſt, qu'entre les Philoſophes quelques-uns ſe bornent à ce repos, & à ce mouvement relatif, & que d'autres veulent de plus un repos, & un mouvement abſolu, qui n'eſt point du tout néceſſaire, & dont ils ont aſſez de peine à prouver la réalité.

Mais, dira-t-on, s'il ne peut y avoir de mouvement abſolu, il s'enſuivra que s'il n'éxiſtoit qu'un ſeul corps, ce corps ne pourroit ſe mouvoir ; ce qui ſemble pourtant contraire à nos conceptions les plus claires. Avant que de répondre à cet argument, je prie le Lecteur de prendre garde de ne pas confondre ce qu'on appelle idée claire, ou ſimple perception de l'entendement, laquelle n'eſt point ſujette à l'erreur, avec le jugement, où nous pouvons aiſément nous tromper, ſans même nous en appercevoir : car il eſt certains préjugés, que nous regardons comme des conceptions claires, ou comme des maximes inconteſtables ; parcequ'une longue habitude formée ſur les obſervations des ſens nous les a rendu familiers dès notre enfance. Rien n'eſt plus commun, ni plus aiſé à apprendre que les regles, & les diſtinctions de la Logique : mais auſſi rien de plus délicat, ni qui échape avec plus de facilité dans la pratique. Quelques Anciens d'ailleurs très-ſavants ont rejetté les Antipodes, ſur ce prétexte, que de telles gens devroient avoir la tête en bas, & tomber dans le Ciel. Soutenir le contraire, étoit, ſelon eux, aller contre les conceptions les plus claires. Une obſervation conſtante leur avoit fait remarquer qu'un corps qu'on laiſſe tomber de quelque hauteur que ce ſoit, ne ceſſe point de tomber, & de deſcendre, tandis qu'il ne trouve aucun obſtacle à ſa chute : cette obſervation leur avoit fait juger enſuite, que tandis qu'un corps continuoit à ſe mouvoir, ſelon cette direction, il continuoit à tomber, & à deſcendre. Ce préjugé ſoutenu par l'imagination paſſoit chez eux pour une notion évidente, & obſcurciſſoit cependant l'idée claire de ce

qu'on

qu'on appelle monter & deſcendre, qui ne ſe dit que d'un mouvement du centre à la circonférence, ou de la circonférence au centre. Par une ſemblable illuſion les Epicuriens s'imaginoient concevoir fort nettement, comment leurs atômes pouvoient deſcendre dans l'immenſité du vuide; pendant qu'il eſt certain, que ſans la détermination d'un centre du mouvement, il ne peut y avoir de mouvement ni en haut, ni en bas.

Ainſi quand on demande, ſi un corps qui éxiſteroit ſeul, pourroit ſe mouvoir, je demande à mon tour, ſi l'on ſuppoſe que ce corps éxiſte dans un eſpace poſitif, diſtingué de ce corps, & dans lequel il ſoit placé, ou ſi l'on ne conçoit rien, qui ſoit réellement & poſitivement étendu hors de ce corps. Si on ſuppoſe ce corps éxiſtant dans un eſpace réel, poſitif & étendu, je conçois que ce corps peut ſe mouvoir en cet eſpace; mais je conçois auſſi, & je crois l'avoir démontré, que cet eſpace poſitif & étendu n'eſt autre que la matiere dépouillée par abſtraction de toute qualité ſenſible, & dans laquelle on ne s'arrête à concevoir que la ſeule étenduë. Et quoique cette étenduë ſoit réellement diviſible en parties, & que ces parties ſoient mobiles, cependant comme elles ne peuvent ſe mouvoir, ſans que d'autres parties les remplacent; & qu'ainſi elles préſentent toujours à l'eſprit la même idée d'étenduë; de là vient qu'on regarde cette étenduë comme immobile, parcequ'en effet il s'y conſerve toujours la même meſure d'étenduë. C'eſt ainſi que l'on dit, que le corps d'un animal eſt le même aujourd'hui qu'il étoit il y a vingt ans; parceque les parties, qui ſe ſont diſſipées par la tranſpiration, ont été continuellement remplacées par d'autres parties, & qu'ainſi ce corps a toujours été ſenſiblement le même.

Si l'on répond que cet eſpace infini, dans lequel on place le corps en queſtion, n'eſt rien de réel, ni de poſitif; qu'il n'eſt qu'une pure privation de matiere, un néant de corps; je demande, ſi l'on conçoit bien clairement un corps placé

dans

dans le néant, & qu'un corps ſe meuve, c'eſt-à-dire, change de place, où il ne peut point y avoir de place, parcequ'il n'y a rien. D'ailleurs ſi l'eſpace eſt la privation des corps, l'eſpace ſe détruira par la création des corps; puiſque toute privation ſe détruit par la privation de la réalité, qui lui eſt oppoſée: ainſi on ſe contredit dans ce ſentiment, quand on ſoutient que les corps ſont placés dans l'eſpace; puiſqu'où eſt un corps, il ne ſauroit y avoir la privation de ce corps, ni par conſéquent l'eſpace qu'on fait conſiſter en cette privation. Le mouvement d'un ſeul corps eſt donc impoſſible dans la ſuppoſition de cet eſpace privatif; puiſqu'on ne peut y concevoir ni place, ni changement de place, & qu'il y a même contradiction à les ſuppoſer dans un tel eſpace qui n'eſt rien, puiſque le rien n'a aucune propriété, & qu'ici on veut le rendre commenſurable au mouvement.

Enfin pour calmer les ſcrupules de ceux, qui craignent que ce ne ſoit bleſſer le reſpect, qu'on doit à la Toute-puiſſance de Dieu, que de nier la poſſibilité d'un vuide poſitif, & du mouvement d'un ſeul corps; on les prie de conſidérer que cet eſpace pénétrable, poſitif & infini qu'ils admettent, doit être ou une choſe réelle, éternelle & indépendante de Dieu; ce qui donne atteinte à la ſouveraine indépendance, & au ſouverain domaine de l'Etre Suprême; ou qu'il eſt une propriété de Dieu; ce qui faiſant Dieu poſitivement, & formelment étendu, détruit ſa ſouveraine ſimplicité ou ſpiritualité. Au lieu que nous autres nous ſoutenons qu'indépendamment de la création de Dieu, il ne peut rien y avoir de réel, ni de poſitif, de quelque nature qu'on le ſuppoſe; que l'eſſence de la matiere conſiſte dans l'étenduë, parceque nous trouvons que l'impénétrabilité a une connéxion néceſſaire avec l'étenduë, mais que cette étenduë ne peut éxiſter que par la création de Dieu; qu'au reſte, ſi l'on ſuppoſe que Dieu faſſe de l'étenduë, il faut auſſi ſuppoſer que Dieu crée de la matiere; puiſqu'il y auroit contradiction que l'eſſence d'une choſe fût créée, & que cette choſe ne le fût pas. Ainſi quand on

ſuppoſe,

ſuppoſe, par exemple, que Dieu crée un vaſe vuide, on tombe en contradiction par un préjugé des ſens, & de l'imagination. On ſuppoſe en effet que Dieu en créant ce vaſe, met une étenduë réelle entre les parois de ce vaſe. Or cette étenduë étant, comme on l'a prouvé, une portion de matiere, auſſi-bien que les parois du vaſe, on ſuppoſe que Dieu crée de la matiere, & qu'il ne la crée pas en même tems. Et on tombe dans cette contradiction, parcequ'on s'imagine que cette étenduë doit avoir moins de corps que les parois du vaſe, à cauſe qu'on n'y conçoit ni couleur, ni cohéſion, ni peſanteur, ni réſiſtance, ni aucune autre qualité ſenſible, comme ſi l'eſſence de la matiere ne pouvoit être ſans ces qualités, qui ne ſont que les rapports, que peuvent avoir quelques portions de cette matiere, combinées d'une certaine façon avec les organes de nos ſens.

Eclairciſſement ſur la legereté innée attribuée à certains corps, & ſur quelques effets de la preſſion de l'Ether.

DEpuis que la gravité a été conſidérée comme une qualité innée de la matiere, ou tout au moins de certains corps; quelques Philoſophes ont cru pouvoir reprendre avec autant de raiſon la legereté innée, & l'attribuer à d'autres corps, comme une qualité dépendante de leur eſſence. On la trouve dans un Eſſai Italien des Tranſactions philoſophiques tom. 3. part. 3. chap. 1. §. 30. attribuée par un ſavant Anglois aux éxhalaiſons ſulphureuſes & inflammables, & cela en conſéquence de cette obſervation, que dans le récipient de la Machine pneumatique les exhalaiſons ſulphureuſes n'ont pas beſoin d'être ſoutenues par l'air, mais que venant à être agitées par la chaleur, elles montent dans le vuide, s'élevent juſqu'au ſommet du récipient, & s'y ſoutiennent, au lieu que les autres vapeurs tombent dans l'inſtant.

On ne peut aſſez reconnoître l'obligation qu'on a à ceux, qui

qui prennent la peine d'éclaircir la nature par des expériences. Mais, j'oſe le dire, ces Meſſieurs devroient prendre garde de ne pas diminuer le prix de leurs découvertes, & de ne pas étouffer, pour ainſi dire, la lumiere qu'elles pourroient répandre dans la Phyſique; en introduiſant dans la matiere de nouvelles qualités occultes, à meſure qu'ils découvrent de nouveaux effets dans la nature.

Ceux, qui attribuent une legereté innée aux exhalaiſons ſulfureuſes, peuvent-ils ſe perſuader, qu'après avoir pompé l'air auſſi éxactement qu'on le peut, du récipient de la Machine pneumatique, on parvienne à faire un vuide réel, égal à la capacité du récipient? La lumiere, qui éclaire les objets dans ce récipient, fait voir en même tems qu'il eſt plein d'une matiere beaucoup plus déliée que l'air, à moins qu'on ne voulût encore faire un accident de la lumiere, lequel pût ſubſiſter dans le vuide. D'ailleurs n'eſt-il pas probable qu'il y reſte toujours un peu d'air, quoiqu' extrémement raréfié; ou même une matiere étherée, peut-être moins ſubtile que la lumiere, mais beaucoup plus ſubtile que l'air? Nous verrons bien-tôt que cet air ſubtil, ou matiere étherée n'eſt pas ſi chimérique, que quelques fameux Phyſiciens, & M. de Muſchembrock entre-autres ont voulu le faire croire. Ces conſidérations, qui font voir qu'il eſt beaucoup plus probable qu'il reſte encore beaucoup de matiere dans le récipient, après en avoir pompé l'air groſſier, rendent auſſi beaucoup plus probable l'explication de ceux, qui diſent que les exhalaiſons ſulfureuſes agitées par la chaleur montent dans le récipient, pendant que les autres deſcendent; parcequ'étant moins peſantes, leur gravité ſpécifique ſe trouve être à peu près égale à celle de l'air ſubtil ou raréfié qui reſte dans le récipient, & qu'ainſi la moindre impreſſion de chaleur, c'eſt-à-dire de mouvement, ſuffit pour les faire monter au haut du récipient, où elles ſe ſoutiennent enſuite par la même raiſon, que les nuées ſe ſoutiennent en l'air.

Mais pourquoi chercher des probabilités, où l'on peut trouver des démonſtrations? Une preuve démonſtrative, que ce n'eſt pas par une legereté innée que les exhalaiſons ſulfureuſes montent au haut du récipient dans l'expérience ci-deſſus rapportée, c'eſt que la legereté doit faire le même effet ſur les corps legers pour les faire monter, que la gravité fait ſur les corps peſants, pour les faire deſcendre : or la gravité ſeule ſuffit pour faire deſcendre les corps peſants, lorſqu'ils ne rencontrent point d'obſtacles qui les en empêchent. La legereté ſeule doit donc ſuffire pour faire monter les corps legers, pourvu qu'il n'y ait point d'obſtacle. Mais, ſi le récipient eſt vuide, comme ces Meſſieurs le ſuppoſent, il n'y a certainement point d'obſtacle, qui empêche les exhalaiſons ſulfureuſes d'obeir à l'impreſſion de la legereté. Pourquoi donc attendent-elles une impreſſion étrangere, l'agitation de la chaleur avant que de monter?

S'ils diſent que le récipient n'eſt pas vuide, ils reviennent à l'explication propoſée ci-deſſus. Car en ce cas cette matiere qui y reſte, eſt une raiſon ſuffiſante pour empêcher ces exhalaiſons ſulfureuſes de retomber, après que l'agitation de la chaleur les a fait monter au haut du récipient.

Après avoir refuté cette prétendue legereté innée, qu'on attribue aux exhalaiſons ſulfureuſes, il me reſte encore à prouver qu'on doit admettre une matiere étherée beaucoup plus ſubtile que l'air. Comme cette matiere ne fait aucune impreſſion ſenſible ſur les organes de nos ſens, quelques Philoſophes, qui ſuivent aujourd'hui dans leur méthode des routes entiérement oppoſées à celles de Deſcartes, ont cru que c'étoit là une bonne raiſon de la rejetter, comme une chimere du Cartéſianiſme, & ils ont cru mieux faire, & ſuivre de plus près, & plus littéralement, ſi on peut le dire, l'expérience, & l'obſervation, en expliquant par autant de qualités propres, & intrinſeques de la matiere un grand nombre d'effets, que les Cartéſiens expliquent méchaniquement par le mouvement, & la preſſion de cette matiere.

Mais

Mais je trouve heureuſement dans ce même Eſſai des Tranſactions philoſophiques que je viens de citer, de quoi en établir ſolidement l'éxiſtence, & la néceſſité. On y voit tom. 2. part. 2. chap. 3. §. 14. une ſavante Diſſertation du Docteur Drake, ſur le mouvement du cœur. Cet Auteur y fait voir que le cœur étant un muſcle qui n'a point d'Antagoniſte, ſon état naturel eſt celui de la Syſtole, laquelle eſt encore aidée par la dilatation des côtes, & du Diaphragme: que quelque forte que ſoit la conſtriction du cœur, jointe à celle des arteres, cette force qui pouſſe le ſang, n'eſt pourtant, ſelon le calcul de Borelli, à la reſiſtance qu'elle doit vaincre, que comme 1. à 45., & qu'en tout cas, elle eſt toujours beaucoup moindre que cette réſiſtance; que par conſequent, ni l'impulſion que le ſang reçoit de la conſtriction du cœur & des arteres, ni ſon poids, ni ſa percuſſion, ni ſa prétendue efferveſcence ne ſont pas capables de le faire rentrer dans le cœur avec aſſez de force, pour pouvoir le dilater, & vaincre le mouvement naturel de ſes fibres, qui tendent toujours à la conſtriction; qu'il n'y a par conſéquent que le poids, & la compreſſion de l'Athmoſphére, qui puiſſe pouſſer le ſang dans les veines après l'extinction de la force, que le cœur & les arteres lui ont imprimée, & l'y pouſſer avec aſſez de force, pour pouvoir ſurmonter la réſiſtance du cœur à ſa dilatation.

Jé n'apporte pas ici le détail des preuves ſur leſquelles ce ſavant Docteur appuie ſon ſentiment; il me ſuffit de les avoir indiquées, perſuadé que ceux qui voudront ſe donner le plaiſir de les voir dans l'Auteur, ſeront pleinement ſatisfaits & convaincus de la ſolidité de ſes raiſonnements. Or comme tous les phénomenes de la nature ſont liés les uns aux autres, je trouve que la nouvelle découverte du Docteur Drake eſt une nouvelle preuve de l'éxiſtence d'une matiere étherée, beaucoup plus ſubtile que l'air. L'expérience apprend, qu'après avoir pompé l'air d'un récipient avec toute l'éxactitude poſſible, il eſt certains animaux, qui ne laiſſent

pas que d'y vivre encore fort long-tems, & de conſerver par conſéquent la circulation de leur ſang. Or il a été prouvé par le Docteur Drake, que la circulation du ſang ne ſe peut faire ſans la compreſſion de l'Athmoſphére. Mais après avoir pompé l'air avec toute l'éxactitude poſſible dans la Machine pneumatique, il ne peut y reſter tout au plus qu'un peu d'air extrêmement raréfié, & par cela même incapable d'une compreſſion aſſez forte, pour pouſſer le ſang dans le cœur, malgré la réſiſtance de ſes fibres. Il faut donc que ce récipient ſoit rempli d'une autre matiere, qui ſupplée en quelque façon le poids de l'Athmoſphére de l'air groſſier. Et c'eſt cette matiere, que nous appellons matiere étherée ou air ſubtil. Or il eſt à remarquer, que comme cette matiere étherée ſe trouve par tout mêlée avec l'air, & que l'air nage, pour ainſi dire dans elle, il s'enſuit qu'elle doit auſſi avoir beaucoup de part à pluſieurs effets qu'on attribue à la preſſion de l'air: ainſi il n'eſt pas étrange que de tels effets ne ceſſent pas d'abord, que la compreſſion de l'air groſſier vient à ceſſer, que les hemiſphéres de Magdebourg, par exemple, reſtent encore attachés l'un à l'autre dans le récipient, après qu'on en a pompé l'air groſſier &c. Au reſte cette matiere étherée étant beaucoup plus ſubtile que l'air, ſon action doit être différente ſur les différents corps, ſelon que la petiteſſe & la configuration de leurs pores lui laiſſent un paſſage plus ou moins libre. J'ai déja remarqué que quoique M. Neuton ſe ſerve du mot d'attraction, pour expliquer le mouvement des Planettes, il avoue cependant, que tout ce qu'il attribue à ce principe mathématique, pourroit bien être produit par un milieu étheré, très-fluide, & très-élaſtique.

Et puiſque nous avons tant fait que d'entrer dans cette diſcuſſion phyſique, & que l'éclairciſſement de l'idée de la matiere, dépend en quelque façon de l'éclairciſſement du méchaniſme de la nature, il ne ſera pas hors de propos de remarquer, qu'on ne doit pas attribuer avec le célébre Monſieur

ſieur Huygens, à la preſſion de cette matiere ſubtile ou éthérée, la ſuſpenſion du mercure à la hauteur de 70. pouces & plus dans des tuyaux fort étroits ; puiſque laiſſant à part tant d'autres raiſons, qui ont été relevées, le même effet devroit s'enſuivre également dans les tuyaux les plus larges. La cauſe de cette ſuſpenſion n'eſt donc autre que l'adhéſion du mercure aux parois du tuyau. Car on conçoit fort bien, que dans un tuyau capillaire les particules du mercure ſoutenues dans les pores, & les ſinuoſités du verre, peuvent ſoutenir aiſément la colomne, ou pour mieux dire, le fil très-mince du mercure qui reſte au milieu ; puiſqu' on ſait qu'entre ces particules il y a une force de cohéſion, qui les attache les unes aux autres. Marque de cela, c'eſt qu'en ſecouant fortement ces tuyaux, le mercure tombe dans l'inſtant, & que ſi l'on a ſoin de les oindre auparavant de quelque matiere huileuſe, qui bouche les ſinuoſités du verre, & faſſe gliſſer les parties du mercure, alors il y deſcend, comme dans les tuyaux les plus larges, & demeure ſuſpendu à la hauteur de 28. pouces ou environ. Juſqu' ici il n'y a pas grande difficulté.

Mais ce qu'on m'a objecté, comme une difficulté plus conſidérable, c'eſt dit-on, qu'on a obſervé que le mercure ſuſpendu dans un tuyau capillaire à la hauteur ordinaire, au lieu de deſcendre dans le récipient de la Machine pneumatique, à meſure qu'on en pompe l'air, s'éleve au contraire à une plus grande hauteur. Cette difficulté me parut d'abord aſſez embarraſſante ; mais quoique je n'en aie jamais fait l'expérience, j'ai depuis fort bien compris, comment un effet ſi bizarre en apparence peut arriver. Toutes les fois que j'ai eu occaſion de réiterer l'expérience commune de faire deſcendre le mercure, en pompant l'air du récipient de la Machine pneumatique, j'ai obſervé qu'au moment qu'on abbaiſſe le piſton, le mercure s'éleve tant ſoit peu, & qu'auſſi-tôt il deſcend. Or il eſt viſible que quand on abbaiſſe le piſton, c'eſt alors que l'air tombe dans la pompe, & que

cette

cette chute doit ajouter un degré de force à la preſſion qu'il éxerçoit ſur la ſurface du mercure où eſt plongé le tuyau, par ſa peſanteur & ſon reſſort. Cette preſſion étant donc augmentée par le mouvement de la chute, il eſt clair que dans ce moment le mercure doit s'élever dans le tuyau à proportion de cette augmentation ; mais comme cette preſſion ne dure qu'un inſtant, & qu'à meſure qu'il tombe de l'air dans la pompe, celui qui reſte dans le récipient a moins de peſanteur & de reſſort, parcequ'il eſt plus raréfié : il eſt clair auſſi qu'après cette élevation inſtantanée, le mercure doit retomber auſſi-tôt & deſcendre à proportion de la diminution de la force de l'air. Mais ſi le mercure ſe trouve dans un tuyau capillaire où l'adhéſion ſoit capable de le ſoutenir, il arrivera premierement, que chaque fois que l'on pompera l'air, le mercure s'élevera d'autant plus haut, que le tuyau ſera plus étroit ; ſecondement qu'après s'être élevé à chaque ſecouſſe, il demeurera ſuſpendu à la hauteur où ces ſecouſſes l'auront porté, en vertu de cette adhéſion dont on vient de parler.

Eclairciſſement ſur la compoſition & la décompoſition du mouvement.

ON ne peut rien ſouhaiter de plus clair, ni de plus précis, que ce que les Géométres nous ont donné ſur la compoſition & la décompoſition du mouvement. Mais, comme le remarque fort bien un illuſtre Philoſophe de nos jours, un effet analiſé géométriquement, n'eſt pas un effet expliqué : auſſi, malgré l'évidence que les Géométres ont répandue ſur les loix du mouvement compoſé, l'explication phyſique des effets qui s'enſuivent, en a toujours paru également difficile. C'eſt ce qu'on peut voir dans la premiere ſection de la nouvelle Méchanique de M. Varignon : s'il eſt vrai, diſoient les Phyſiciens, que dans la compoſition du mouvement un corps en perde plus qu'il n'en communique, le mouvement ſe perdra peu à peu dans l'univers. M. de

Vari-

Varignon tâche de les raſſurer à cet égard, ſur cette conſidération que s'il ſe perd du mouvement par la compoſition, il s'en augmente à peu près autant par la décompoſition, & qu'une telle compenſation de gain & de perte de mouvement, peut en conſerver dans le monde une quantité moralement égale, ſuffiſante, & beaucoup plus propre pour l'explication des phénomenes, que la Métaphyſique, & rigoureuſe ſuppoſée par M. Deſcartes.

Mais cette augmentation de mouvement paroit elle-même un paradoxe inconcevable. Comment comprendre en effet qu'un moindre mouvement en produiſe un plus grand, de ſorte que ſi deux corps frapés obliquement par un autre corps, & ayant par conſéquent les deux enſemble plus de mouvement, que n'en avoit le corps qui le leur à communiqué, venoient à fraper de la même maniere chacun deux autres corps, & ceux-ci d'autres à l'infini, ces chocs ainſi multipliés à l'infini devroient produire une augmentation de mouvement à l'infini, un mouvement qui ne tiendroit plus rien de la limitation de ſa premiere cauſe.

Quelque embarraſſante qu'ait paru cette difficulté à quelques Phyſiciens, il me ſemble pourtant qu'il n'y a qu'à remonter aux premiers principes de nos connoiſſances, pour la faire entiérement diſparoître. Cette difficulté en effet, ſi c'en eſt une, vient uniquement de ce qu'on adopte en Phyſique, & peut-être même ſans s'en appercevoir deux fauſſes ſuppoſitions, mais d'autant plus dangereuſes, que les préjugés de nos ſens nous les ont rendu plus familieres;

La premiere conſiſte en ce qu'on regarde le mouvement, comme une force, ou un principe d'action proprement dite, qui rend le corps effectivement agiſſant, & cauſe non ſeulement occaſionnelle, mais proprement efficiente des effets, qui ſont produits à la rencontre des corps. Ce n'eſt là pourtant qu'un préjugé des ſens, & de l'imagination, combatu par nos idées les plus claires: quelle eſt en effet l'idée du mouvement, ſinon l'idée du tranſport d'un corps d'un lieu

en

en un autre lieu? C'eſt ainſi que le définit M. Neuton d'après les anciens Philoſophes : or qui dit tranſport, dit un état paſſif, une modalité paſſive. Donc dire que le corps, qui étoit paſſif dans le repos, devient actif par le mouvement, c'eſt dire qu'il devient actif par une modalité paſſive, ce qui emporte contradiction.

L'autre ſuppoſition, dont la fauſſeté, ou pour mieux dire, l'erreur eſt encore plus viſible, eſt de s'imaginer, que dès qu'une fois le corps eſt en mouvement, il ſe conſerve par lui-même en cet état; & qu'ainſi pour qu'un corps continue à ſe mouvoir, il n'eſt beſoin que d'une force, qui lui imprime le mouvement par une action paſſagere, & non d'une cauſe, qui le lui conſerve par une action permanente. Ce n'eſt pourtant là non plus qu'un préjugé des ſens, tel à peu près que celui par lequel on eſt porté à s'imaginer, que dès qu'une fois un corps eſt créé, il n'eſt plus beſoin d'une action immédiate de Dieu pour le conſerver, mais qu'il ſe conſerve, pour ainſi dire, par ſa propre ſtabilité. Cette opinion, qui ſemble avoir été enſeignée par Durand, eſt propoſée problematiquement par M. Le-Clerc dans ſa Pneumat. ſect. 3. chap. 6. n. 6. & 7. C'eſt, ſelon lui, une de ces opinions ſur leſquelles on ne peut rien décider par le défaut de preuves ſuffiſantes pour éclaircir la vérité: & peut-être même que ſi le reſpect dû à la Religion ne retenoit bien des gens dans le ſentiment oppoſé, l'opinion de Durand ne ſeroit-elle reçue que trop favorablement en un tems, où ceux qui ſe piquent de la Philoſophie la plus raffinée, ramenent tout à l'obſervation des ſens, & crient à l'erreur, & à l'illuſion, dès qu'ils entendent parler de raiſonnements fondés ſur les idées de l'entendement pur.

Un tel préjugé vient uniquement de ce que trompés par nos ſens, nous ſommes portés à nous imaginer qu'il en eſt à peu près des ouvrages de Dieu après la création, comme des ouvrages des hommes après leur formation. On ne ſonge pas d'abord qu'un horloger, qui fait une montre, ne lui donne

pas

pas l'éxiſtence, qu'il ne fait qu'aſſembler des parties, ou des piéces qui éxiſtoient ſans lui, & qui continuent auſſi à éxiſter ſans lui après leur aſſemblage; au lieu que Dieu donne l'éxiſtence aux choſes, & qu'il la leur donne par la volonté qu'il a qu'elles éxiſtent: ainſi cette éxiſtence dépend immédiatement de la volon é de Dieu, ou ce qui revient au même, la volonté de Dieu eſt la cauſe immédiate de l'éxiſtence des choſes. Or les choſes créées ne continuent d'éxiſter, que parceque Dieu veut qu'elles éxiſtent *in certa temporis differentia*, comme parlent les Scholaſtiques, tout le tems qui eſt déterminé par le decret de ſa volonté. Ainſi l'éxiſtence, & la continuation de l'éxiſtence, ne ſont pas deux effets diſtingués, mais un ſeul effet qui répond à une ſeule cauſe; c'eſt-à-dire, que l'éxiſtence reçue & continuée dépend du décret de la volonté de Dieu, qui en voulant cette éxiſtence, détermine le tems où elle doit commencer, & le tems qu'elle doit durer. La conſervation dans les créatures, n'eſt donc que leur éxiſtence, ou leur création continuée dépendante du même acte de volonté, ou de la même action immédiate de Dieu, par laquelle elles ont commencé d'éxiſter.

Lors donc que l'on conſidére un corps en repos, il eſt évident qu'il n'y a dans ce corps qu'une continuation d'éxiſtence dans le même lieu. Or l'idée du mouvement n'ajoute à l'idée du corps, qu'une continuation d'éxiſtence en différents lieux ſucceſſivement. Le repos & le mouvement étant donc eſſentiellement une continuation d'éxiſtence, & ne différant que par un rapport extrinſeque aux autres corps, dans leſquels ils ſont placés, il eſt évident que l'un & l'autre eſt auſſi-bien que la conſervation, un effet immédiat de l'action de Dieu. C'eſt ce que j'aurai occaſion d'établir encore mieux dans mes réponſes à M. Locke.

Ces choſes ſuppoſées, il n'eſt pas étonnant que toutes les autres cauſes, que quelques Philoſophes ont prétendu aſſigner de la continuation du mouvement, ſe trouvent abſolument inſuffiſantes. Dire, par exemple, que c'eſt l'air, ou

quelque autre fluide, lequel circulant autour du corps le pouſſe par derriere, ce n'eſt rien dire, puiſqu'il faut expliquer la cauſe de la continuation du mouvement dans ce fluide.

Dire que c'eſt une certaine qualité, qu'on nomme effort ou impétuoſité, laquelle paſſant du corps qui choque dans celui qui eſt choqué, eſt la cauſe de la continuation de ſon mouvement; c'eſt expliquer une choſe obſcure par une plus obſcure, ou pour mieux dire, inconcevable. Et ſans rapporter ici les preuves, qui détruiſent ces ſortes de qualités, que l'Ecole attribue aux corps; lorſqu'une boule, qui en rencontre une autre s'arrête après lui avoir communiqué ſon mouvement, cet effort qu'on ſuppoſe qui paſſe de la premiere boule dans la ſeconde, ne peut être que l'effort par lequel elle en a reçu le mouvement, c'eſt-à-dire, l'effort, par lequel la premiere boule le lui a communiqué. Or cet effort n'eſt évidemment que l'impulſion: dire donc que l'effort a paſſé de la premiere boule dans la ſeconde, c'eſt dire que l'impulſion a paſſé d'une boule dans l'autre, ce qui eſt abſurde & ridicule; puiſque l'impulſion n'eſt eſſentiellement que la rencontre, ou le choc de deux corps.

Dire enfin que le corps continue à ſe mouvoir, parcequ'étant indifférent au repos & au mouvement, il continue de lui-même dans l'état où il a été une fois mis, juſqu'à ce que quelque autre cauſe l'en faſſe changer, c'eſt dire que le corps n'a en lui-même aucune force, aucune tendance au repos, plutôt qu'au mouvement, & qu'ainſi il obéit également, & indifféremment à l'impreſſion de la force, qui agit ſur lui pour le mettre en repos ou en mouvement: mais ce n'eſt pas expliquer quelle eſt cette force, qui le tient dans l'état du mouvement. Si on dit qu'après que le corps a reçu le mouvement, il n'eſt plus beſoin d'aucune force qui le lui conſerve, mais qu'il s'y maintient de lui-même par ſon indifférence, c'eſt ce qu'il eſt aiſé de réfuter par la nature même du mouvement. Le mouvement eſt le tranſport paſſif d'un corps

d'un

d'un lieu en un autre lieu. Car le corps ne peut avoir le mouvement, s'il ne le reçoit de quelque force agiſſante ſur lui, & il eſt évident que l'état, dans lequel une choſe eſt miſe par une force agiſſante ſur elle, ne peut être qu'un état paſſif; puiſque la paſſion dans un ſujet répond par une connéxion néceſſaire, à l'action de la cauſe qui agit ſur lui. Le mouvement étant donc un tranſport paſſif, il n'eſt pas moins évident que ce tranſport actuel ne peut ſe faire ſans une cauſe qui tranſporte actuellement. Or cette cauſe n'eſt pas le corps qui en choque un autre : car on ne peut pas dire que ce corps tranſporte l'autre corps dans tout l'eſpace, où il eſt tranſporté actuellement enſuite du choc ; & on ne trouve pas dans le corps choquant l'idée de la force, que nous concevons devoir répondre à un tranſport continué & ſucceſſif d'un lieu en un autre lieu.

Donc le choc ne peut être que l'occaſion, qui détermine la force motrice toujours prête à agir ſur les corps, à les mouvoir, ſelon les loix établies par l'Auteur de la nature. Et certes tous les Philoſophes conviennent qu'un corps mu, ſelon une certaine direction, ne ſauroit prendre de lui-même une autre direction. Si donc dans un corps, il n'y a point de force capable de lui faire prendre une autre direction, s'il n'y eſt pouſſé extérieurement ; je ne vois pas quelle force interne on pourroit ſuppoſer, par laquelle il pût continuer de lui-même ſon mouvement dans la même direction, ſans être actuellement pouſſé ou tranſporté ; puiſque la continuation du mouvement dans l'une & l'autre direction, éxige une égale force, & que ces directions ne différent entr'elles, que par un rapport purement extrinſeque.

Concluons donc qu'un corps ne continue dans l'état du mouvement, que parceque la force, qui le lui a imprimé, continue ſon action, ou ſon impreſſion ſur lui. Le commencement même du mouvement emporte néceſſairement une ſucceſſion dans l'action de la force motrice : on ne peut concevoir un commencement de mouvement ſans concevoir un

tranſport, & l'idée d'un tranſport emporte celle d'une ſucceſſion. Donc cette paſſion, qu'on peut appeller commencement de mouvement dans le corps, étant ſucceſſive, elle exige une ſucceſſion correſpondante dans l'action qui l'a produite. Ce n'eſt donc pas le choc des corps qui produit le commencement du mouvement: car ce choc eſt inſtantané, au moins par rapport aux premieres parties qui cédent dans les corps moux & élaſtiques; ce qui revient toujours au même. Or cette force mouvante diſtinguée du choc des corps, lequel n'eſt que l'occaſion de ſon action, cette force, dis-je, laquelle ſeule peut mettre les corps en mouvement, eſt celle-la même qui les conſerve en cet état, en continuant de les tranſporter, ou de les faire éxiſter ſucceſſivement en différents lieux. On voit bien que cette force ne peut être que l'action immédiate de Dieu, comme on le prouve en pluſieurs endroits de cet Ouvrage, quand l'occaſion s'en préſente. Mais comme cette force agit ſur les corps ſelon différentes directions, on peut la concevoir comme partagée en autant de forces diſtinctes; & pour ſoulager l'imagination on peut concevoir ces forces, comme autant de reſſorts, ou de mains qui pouſſeroient un corps, en ne ceſſant point de l'accompagner, comme quand on pouſſe une boule en l'accompagnant de la main dans le jeu du billard. Faiſons maintenant l'application de ces principes au mouvement compoſé & décompoſé.

Soit la boule A pouſſée par deux reſſorts agiſſant l'un ſelon la direction, & avec la force AB, lequel par conſéquent donneroit par lui-même à la boule une viteſſe AB; l'autre agiſſant ſelon la direction, & avec la force AC, lequel donneroit par la même raiſon, s'il agiſſoit ſeul, à la boule une viteſſe AC. Ces deux reſſorts agiſſant partie de concert, partie ſelon des directions oppoſées, & accompagnant toujours la boule, ils lui feront prendre la direction, & la viteſſe AE. Ces reſſorts agiſſant donc en partie ſelon des directions oppoſées, ils n'emploient pas toute leur force

à pouſſer

à pouſſer la boule dans la direction AE ; mais ils emploient chacun une partie de leur force à ſe détruire, ou à s'équilibrer réciproquement. Ainſi la viteſſe AE ſera proportionnelle, non à la ſomme de ces deux forces entiéres, mais à la ſomme de leurs parties, qui agiſſent ſur elle, & qui la pouſſent.

Mais quand la boule arrivée au point E, rencontre obliquement deux autres boules, l'une ſelon la direction EF parallele à AB, l'autre ſelon la direction EG parallele à AC, ce choc eſt cauſe ou occaſion que les forces, qui agiſſoient enſemble ſur la boule A dans la direction AE, paſſent dans les deux autres boules ; puiſqu'après le choc la premiere boule s'arrête, & celles-ci ſe meuvent. Or ces deux forces étant conçues comme deux reſſorts, dont l'un agiſſoit ſelon la direction AB, & l'autre ſelon la direction AC, il eſt clair qu'au moment du choc, c'eſt-à-dire, au point E la direction AB ſe trouve être la direction parallele CE, & la direction AC ſe trouve être auſſi la direction parallele BE. De là il s'enſuit que ces deux forces, ou ces deux reſſorts devant, ſelon les loix de la communication du mouvement, abandonner la premiere boule A pour paſſer dans les deux autres, le premier paſſera ſeul, & tout entier dans la boule qui ſe trouve ſur ſa direction EF, & l'autre dans la boule qui eſt ſur ſa direction EG. Ces deux reſſorts agiſſant ainſi ſéparément, agiront ſelon toute leur force, & par conſéquent le mouvement des deux boules choquées obliquement répondra à la ſomme abſolue des deux forces AB, AC, pendant que la boule A n'en avoit que la partie, qui n'étoit pas détruite par l'oppoſition des directions. L'augmentation du mouvement dans la décompoſition, vient donc uniquement de ce que deux ou pluſieurs forces, qui agiſſant enſemble ſur un même corps, ſe détruiſoient en partie à cauſe de leurs directions, venant à rencontrer dans le choc quelques autres corps, elles paſſent dans ces corps, chacune ſelon ſa propre direction, & ſe degageant ainſi les unes des autres, chaque

force

force en particulier s'emploie toute entiere à mouvoir: d'où il réſulte une plus grande quantité de mouvement, mais non une plus grande quantité de forces mouvantes dans l'univers. Le contraire arrive dans la compoſition du mouvement.

Mais la choſe va plus loin. Suppoſant, comme on l'a dit, que les deux boules qui ont été pouſſées obliquement par la premiere vinſſent auſſi à en rencontrer obliquement deux autres, & celles-ci encore d'autres de la même maniere, il eſt inconteſtable, & tous les Philoſophes Géométres en conviennent, que de telles rencontres multipliées à l'infini, produiroient une augmentation de mouvement à l'infini. Ceux qui penſent que la force, qui met les corps en mouvement, conſiſte dans leur mouvement même, doivent ici reconnoître qu'une force finie peut produire un effet plus grand qu'elle-même, & des effets toujours plus grands à l'infini : ce qui eſt manifeſtement abſurde.

Mais dans le ſentiment de ceux qui diſtinguent la force mouvante d'avec le mouvement, comme la cauſe d'avec ſon effet, il n'eſt pas difficile d'expliquer ce paradoxe apparent. Il faut donc remarquer que comme nous avons conſidéré le mouvement de la boule A par AE, produit par deux forces mouvantes AB, AC, agiſſant au premier inſtant ſelon les directions AB, AC ſur la boule A, & dans chaque inſtant, ſuivant ſelon des directions paralleles, on peut auſſi concevoir les deux forces AB, AC, comme compoſées chacune en particulier de deux autres forces, la premiere des deux forces AI, AL, la ſeconde des deux AR, AS. De là il ſuit que le mouvement de la boule E par EF parallele & égale à AB, étant conçu produit par une force égale à la force AB, cette force EF peut être décompoſée comme la force AB, & le mouvement EF conſidéré comme produit par deux forces, l'une ET égale à AL, & l'autre EO égale à AI. La boule E venant donc à choquer obliquement deux autres boules en F, ces deux forces paſſeront de la premiere boule dans les deux autres, l'une ſelon

la

la direction FH parallele à ET, l'autre selon la direction FD parallele à EO, ainsi qu'il a été expliqué ci-dessus. Or comme ces deux mouvements FD, FH peuvent encore être décomposés à l'infini, on peut aussi concevoir que les deux forces AL, AI, qui leur répondent, se décomposent à l'infini; de sorte que l'on peut considérer le mouvement AE, comme produit par une infinité de forces, qui agissant toutes sur la boule A, mais avec des directions obliques, & quelques-unes même entiérement opposées, ne peuvent faire sur ce corps qu'une impression égale à celle d'une force finie AE. Mais à mesure que ces forces trouvent dans la rencontre oblique d'autres corps, l'occasion & le moyen de se dégager les unes des autres, leur action se dévelope, & s'éxerce toute entiere sur ces autres corps.

Ainsi l'augmentation à l'infini du mouvement dans la rencontre oblique des corps, viendroit d'un fond de force réellement infini. Dans cette infinité de forces mouvantes, que nous pouvons considérer dans le mouvement de chaque corps, & qui ne produisent pourtant qu'un effet fini, à cause de l'infinie varieté de leurs directions, nous pouvons envisager en quelque sorte l'action de Dieu dont la force est infinie; mais qui étant reçue dans un sujet fini, & composée ou modifiée, pour ainsi dire, par les loix du mouvement établies par sa sageſſe, produit des effets actuellement finis.

La composition & la décomposition du mouvement ainsi considérées, peuvent être regardées avec raison comme le principe de tous les effets physiques. Si l'on conçoit la matiere dans son état naturel, on n'y trouve aucun principe intérieur de cohésion: toutes ses parties doivent se desunir, & céder à la plus legere impression, parceque rien ne les attache l'une à l'autre. Mais si quelque portion de cette matiere se trouve preſſée extérieurement par une infinité de forces, selon des directions opposées, les plus petites particules, dont cette portion est composée, ne pouvant se pénétrer, cette portion de matiere deviendra une masſule extrême-

trêmement dure. Je ne crois pas qu'on puiſſe bien expliquer la dureté des corps, ſans recourir à l'impreſſion primitive du mouvement: cette dureté étant réellement le phénomene primitif de la nature, que tous les autres effets naturels ſuppoſent, & dont ils dépendent en partie.

Le P. Caſtel. Un célébre Philoſophe, & Mathématicien de notre tems a judicieuſement remarqué, qu'un avantage conſidérable du Syſtême Neutonien, étoit la détermination d'un centre du mouvement. Il me ſemble que la décompoſition des forces mouvantes pourroit bien nous faire trouver cet avantage dans le Syſtême du plein, & d'une maniere peut-être moins arbitraire, que dans le Syſtême du vuide. Si l'on ſuppoſe que l'impreſſion primitive du mouvement par AB ſe décompoſe en deux forces mouvantes l'une par AC, l'autre par AD, & que celles-ci ſe décompoſent de la même maniere en deux autres forces mouvantes, & ainſi de ſuite, il eſt clair par l'inſpection même de la figure II. que ces forces mouvantes iront ſe réunir en un point A, qui ſera comme le centre, d'où partira tout à l'entour l'impreſſion du mouvement. On peut même ajouter pour rendre la choſe plus intelligible, que l'impreſſion primitive du mouvement par AB ſur la matiere, ou ſur une portion de matiere, en ſe décompoſant par AC, & par AD, diviſe cette maſſe de matiere AB en deux parties AC, AD, & ainſi de ſuite; en ſorte que le mouvement, & la diviſion de ſes parties naiſſe de la décompoſition de l'impreſſion primitive du mouvement.

De là il ſuit que la matiere venant à ſe diviſer à l'infini, & le mouvement de chacune de ſes parties ſe décompoſant à proportion, il ſe formera une infinité de centres, d'où le mouvement partira, ſelon une infinité de directions obliques les unes aux autres, & que par conſéquent il ſe formera une infinité de tourbillons les uns dans les autres: ainſi la détermination des centres du mouvement, & la formation des tourbillons paroit pouvoir ſe déduire d'une loi ſimple, générale, méchanique, que l'expérience nous apprend avoir

certai-

certainement lieu dans la nature, en un mot de la loi de la décompoſition des mouvements.

L'Auteur du Traité de l'action de Dieu ſur les Créatures ſect. 6. part. 2. c. 8. §. 2. remarque fort bien, que pour former & conſerver l'Univers, ces deux voies ſimples propoſées par quelques Philoſophes. 1. Que le mouvement ſe continue en ligne droite. 2. Qu'il ſe communique à l'occaſion du choc des corps, ne ſuffiſent pas; mais qu'outre ces deux loix du mouvement, il faut encore différentes projections de matiere, & différentes déterminations du mouvement, parceque ſans cela les parties de la matiere ne pourroient pas ſe rencontrer comme elles doivent faire, pour former & conſerver les corps.

Si l'on peut donc déduire, comme on l'a fait, ces différentes projections de matiere, & ces différentes déterminations du mouvement, qu'il faut ajouter aux deux voies ſimples ci-deſſus propoſées, d'une autre loi également ſimple & géométrique, telle qu'eſt la décompoſition du mouvement; n'eſt-on pas en droit de regarder au moins comme probable la ſuppoſition qu'on vient de faire, que l'impreſſion primitive du mouvement a été reglée, & diſtribuée dans toutes les parties de la matiere, ſuivant les loix, & les différentes déterminations d'un mouvement décompoſé à l'infini?

Au reſte on ne doit pas s'imaginer, que ce que j'avance ici d'une force infinie qui communique le mouvement à la matiere, en la diſtribuant à toutes ſes parties, ſelon toutes les différentes déterminations d'un mouvement décompoſé à l'infini, ſoit contraire à ce que j'ai dit plus haut, qu'on peut concevoir tout mouvement fini, comme produit par une infinité de forces, leſquelles agiſſant ſur un corps ſuivant une infinité de directions obliques, ne retiennent pour le pouſſer en avant, que la différence finie des forces dont l'action ne ſe détruit pas: car bien loin que l'un contredíſe l'autre, qu'au contraire l'un ſuit de l'autre. La raiſon eſt que comme par la diviſibilité de la matiere à l'infini on conçoit, qu'en la diviſant à l'infini, chaque partie de la

diviſion eſt encore elle-même diviſible à l'infini ; ainſi en décompoſant un mouvement donné à l'infini, chaque mouvement décompoſé eſt conçu, comme pouvant encore être décompoſé à l'infini : & comme chaque partie finie de matiere contient une infinité de parties, leſquelles ſe déploient par la diviſion ; ainſi tout mouvement peut être conçu, comme produit par une infinité de forces, leſquelles ſe déploient par la décompoſition, de la façon dont il a été expliqué ci-deſſus.

LA FIN.

TABLE

Supplement à l'Eclairciſſement ſur la preſſion de l'Ether, avec une explication de la fixité de l'air &c.

QUand j'ai dit dans le précédent Eclairciſſement ſur la prétendue legereté innée &c. qu'on ne devoit pas attribuer à la preſſion de l'Ether la ſuſpenſion du mercure à la hauteur de 70. pouces & plus, dans les tuyaux capillaires, je n'ai pas prétendu m'oppoſer au ſentiment de ceux, qui font dépendre de cette preſſion l'élevation extraordinaire des liqueurs dans ces mêmes tuyaux. Ceux qui ſavent que dans un ſyphon renverſé le mercure, & les matieres métalliques ſe tiennent dans la branche capillaire au deſſous du niveau de l'autre branche, pendant que le contraire arrive à toute autre liqueur qu'on connoiſſe, n'auront pas de peine à concevoir que l'Ether ne ſauroit être la cauſe de cette ſuſpenſion extraordinaire du mercure; puiſque la preſſion de ce fluide eſt incapable par elle-même de l'élever à une telle hauteur; & qu'ainſi il n'y a que l'adhérence aux parois du tube qui puiſſe l'y ſoutenir, après qu'il y a été élevé en rempliſſant le tube.

Au reſte je ne doute point qu'on ne puiſſe fort vraiſemblablement expliquer par la preſſion de l'Ether, jointe à quelques autres circonſtances purement méchaniques, tout ce que les phénomenes des tuyaux capillaires préſentent de contraire, au moins en apparence aux loix communes de l'hydroſtatique.

Il n'y auroit, ce me ſemble, qu'à étendre & détailler ce que M. Neuton dit à ce ſujet dans une lettre à M. Boyle ſur la cauſe des qualités naturelles, imprimée nouvellement dans le Journal de Rome du 1745.. Ce grand génie y explique méchaniquement par le moyen de trois ou quatre ſuppoſitions non ſeulement les phénomenes des tuyaux capillaires, mais auſſi ceux de la fermentation, de la gravitation, de la refraction &c., effets qu'il ne ſuffit pas à un Phyſicien de rapporter à une cauſe purement mathématique, telle

que celle qu'on entend communement par le mot d'attraction.

I. Dit-il, je ſuppoſe qu'il y ait une ſubſtance étherée répandue par tout, capable de raréfaction & de condenſation, douée d'une parfaite élaſticité, en un mot ſemblable en tout à l'air, excepté qu'elle eſt plus ſubtile.

II. Je ſuppoſe que cet Ether pénetre tous les corps, de telle façon pourtant qu'il ſoit plus rare entre leurs pores, que dans les eſpaces libres au dehors, & même d'autant plus rare que ces pores ſont plus étroits. Et c'eſt ce que je ſuppoſe avec bien d'autres être la raiſon, pourquoi la lumiere qui tombe ſur les corps eſt rompue vers la perpendiculaire; pourquoi deux lames bien polies de metal reſtent encore attachées dans le recipient, après qu'on en a pompé l'air; pourquoi le mercure demeure quelquefois ſuſpendu à la hauteur de plus de 30. pouces; & enfin que cet Ether eſt une des cauſes de la cohéſion des parties de tous les corps, de la filtration, & de l'élevation de l'eau dans les tuyaux capillaires au deſſus du niveau de l'eau, renfermée dans la cuvette où ils ſont plongés; parceque j'ai quelque ſoupçon que l'Ether ſoit plus rare non ſeulement dans les pores inſenſibles des corps, mais auſſi dans les cavités ſenſibles de ces mêmes tuyaux capillaires. Le même principe étheré ſera donc auſſi la cauſe, pourquoi un diſſolvant pénetre avec violence les pores des corps qu'il diſſout: cet Ether étant comme une atmoſphere propre à les comprimer enſemble avec force.

III. Je ſuppoſe que l'Ether plus rare dans les pores des corps, & plus denſe au dehors ne ſe termine pas en une ſurface mathématique; mais que ce changement ſe fait par degrès, c'eſt-à-dire, qu'à quelque diſtance du corps, l'Ether extérieur commence à ſe faire plus rare, & l'intérieur plus denſe, & qu'ils paſſent ainſi par tous les degrès intermediaires de denſité dans les eſpaces intermediaires. Et ce ſera là la cauſe de l'infléxion des rayons &c.

IV. Quand deux corps s'approchent l'un de l'autre, je ſuppoſe que l'éther compris entre ces deux corps devient plus

rare

rare qu'il ne l'étoit auparavant ; & cela parceque l'éther ne peut pas ſe mouvoir, & ſe replier de côté & d'autre auſſi aiſement dans l'eſpace étroit, que ces corps laiſſent entr' eux, qu'il le pouvoit faire avant qu'ils s'approchaſſent &c.

Quoique ces ſuppoſitions de M. Neuton ne ſoient tout au plus que vraiſemblables, toujours eſt-il plus raiſonnable de les employer dans l'explication des effets naturels, que de recourir pour cela à des qualités auſſi peu connues par l'entendement, qu' apperçues par les ſens. Un Philoſophe raiſonne ainſi : la nature employe certainement le mechaniſme pour produire une infinité d'effets, dont on connoit évidemment la cauſe, les effets, par exemple, qu'on attribuoit autrefois à l'horreur du vuide. Donc les autres effets, dont nous ne connoiſſons pas encore certainement la cauſe, étant en beaucoup de choſes ſemblables aux premiers, ils doivent auſſi être produits par les loix d'un méchaniſme à peu près ſemblable : & ſi nous ne pouvons pas en donner une explication, qui ne laiſſe rien à ſouhaiter, c'eſt que nous ſommes encore bien éloignés de connoître à fond la diſpoſition méchanique des parties, ſoit des ſolides, ſoit des fluides (dont on ne ſauroit pourtant conteſter l'éxiſtence) pour en déduire les effets qu'ils doivent produire les uns ſur les autres par les loix connues du mouvement. Un autre au contraire raiſonne ainſi : on ne ſauroit expliquer d'une maniere évidente qu'un tel ou tel effet ſoit produit par une cauſe méchanique. Donc il eſt produit par une cauſe non méchanique. Je laiſſe au Lecteur à juger laquelle des deux méthodes eſt la plus raiſonnable.

I. Revenant donc aux ſuppoſitions de M. Neuton, & à notre ſujet en particulier, on comprendra aiſément que l'éther ou l'air ſubtil, dont parle M. Neuton, doit être plus rare dans les cavités des tuyaux capillaires, & à plus forte raiſon dans les pores inſenſibles des corps ; parceque l'éther extérieur ne ſauroit y exercer de tous côtés ſa preſſion auſſi librement qu'au dehors ; d'où il ſuit que l'air ſubtil renfermé dans ces petites cavités, y étant moins comprimé de côté, il

doit

doit s'y dilater davantage, & devenir par conſéquent plus rare. M. Boyle dans ſon eſſai ſur la poroſité des corps ſolides rapporte quelques expériences, qui prouvent que le verre eſt pénétrable aux éxhalaiſons de pluſieurs corps, leſquelles doivent être par conſéquent incomparablement plus ſubtiles que l'air groſſier : l'atmoſphére de l'aimant, & celle des corps électriques ſi ſenſibles par leurs effets ſont auſſi d'une ſubtilité étonnante ; on ſeroit donc aſſez fondé à croire que les tubes capillaires, ayant auſſi leur atmoſphére, cette atmoſphére peut conſtituer dans leur cavité un milieu encore plus ſubtil que l'air, dont parle M. Neuton, dont la preſſion ſera par cette raiſon moins forte, que celle de cette matiere éthérée qui preſſe au dehors.

II. Car il eſt à propos de remarquer que cet air ſubtil, auquel on donne généralement le nom d'éther, n'eſt pas tout de la même ſorte. Les parties mêmes de l'air groſſier, qui eſt le vehicule du ſon, ne ſont pas toutes d'une égale groſſeur, ainſi que l'a prouvé le célébre M. de Mairan par la différente viteſſe de ſa propagation, ſelon la différence des tons. Les différentes hauteurs, où le mercure demeure ſuſpendu dans des différents verres, confirment la ſuppoſition de ce judicieux Philoſophe, que toutes les parties de l'air ſubtil ne ſont pas égales, qu'il y en a qui pénétrent le verre ſans difficulté, d'autres qui ne le peuvent pénétrer, d'autres qui le pénétrent plus ou moins facilement. Mille expériences nous convainquent tous les jours, que ſi la diviſion des parties de la matiere ne va pas à l'infini, elle eſt du moins indéfinie, & qu'elle paſſe tout ce que notre imagination peut concevoir. La lumiere, le feu élementaire répandu dans tous les corps ſont des fluides incomparablement plus ſubtils que l'air groſſier. Or la nature n'agit point par ſaut. N'eſt-il donc pas plus probable qu'entre l'air groſſier, & ces fluides ſi ſubtils la nature ait placé une infinité, pour ainſi dire, de termes moyens, ou de fluides qui nagent les uns dans les autres, & dont la ſubtilité s'augmente toujours inſenſiblement, juſqu'à venir

enfin

enfin à cette matiere premiere, ou ſubtile des Cartéſiens, dont les parties n'ont aucun lien de cohéſion qui les tienne attachées l'une à l'autre. Les Hemiſphéres de Magdebourg retiennent leur adhérence dans le vuide prétendu de la Machine pneumatique. Si l'on doit donc attribuer les effets ſemblables à des cauſes ſemblables, ſelon l'excellente regle de M. Neuton; comme on ne peut douter que l'adhérence de ces Hemiſphéres dans l'air libre ne dépende de la preſſion de cet air, on ne doutera pas non plus que cette même adhérence dans le prétendu vuide ne dépende d'une cauſe également méchanique, c'eſt-à-dire, de la preſſion d'un fluide qui pénetre le verre, & qui comprime avec force certaines parties de ces Hemiſphéres qu'il ne ſauroit pénetrer avec une égale facilité. C'eſt-ce qu'on trouvera détaillé avec plus de préciſion à la fin du ſecond Tome des expériences de M. l'Abbé Nollet.

III. De ces ſuppoſitions il ſuit que l'air ſubtil, même dans le prétendu vuide de la Machine pneumatique, étant plus raréfié dans la branche capillaire d'un ſyphon renverſé, que dans la plus large, il exercera ſur la liqueur contenue en celle-ci une preſſion plus forte, que ſur la liqueur contenue dans l'autre branche, & par conſéquent elle devra s'y élever plus haut, & d'autant plus haut que le tuyau ſera plus étroit. Ainſi l'élevation des liqueurs dans les tuyaux capillaires aura également lieu dans ce prétendu vuide, comme dans l'air groſſier.

IV. Il ſuit encore de ces mêmes ſuppoſitions, que la longueur du tube ne ſauroit influer ſenſiblement à l'élevation des liqueurs; car dès qu'une fois l'air ſubtil ſe trouve plus raréfié dans le tube qu'au dehors, par la raiſon alleguée n. I. il eſt clair que la preſſion de toute la colonne de l'air ſubtil doit être interrompue, & diminuée dès l'entrée même du tube; ainſi que le tube ſoit plus ou moins long, comme cette différence eſt abſolument inſenſible par rapport à la hauteur de la colonne de l'Ether, elle ne peut apporter aucune variation ſenſible aux degrès de l'élevation de la liqueur dans le tube.

V. Les degrès de cette élevation toutes choſes d'ailleurs égales devront dépendre en partie auſſi de l'adhérence plus ou moins grande des différentes liqueurs aux parois du tube, puiſque cette adhérence eſt une force qu'elles doivent ſurmonter dans leur élevation ; or cette adhérence peut-être produite, & par la denſité qui cauſe un plus grand frottement, & par la figure des parties de la liqueur. Si l'adhérence produite par la figure des parties eſt plus grande dans une liqueur, que celle qui eſt produite par la denſité dans une autre liqueur, il arrivera que la liqueur plus denſe s'élevera plus haut que la moins denſe : ainſi l'eau en effet s'éleve plus que l'eſprit de vin.

VI. Il peut auſſi arriver que le frottement produit par la denſité d'une liqueur dans un tuyau étroit, ou ce frottement toutes choſes d'ailleurs égales eſt plus grand que dans un tuyau plus large, ſoit tel que ni l'excès de la preſſion du milieu extérieur ſur la preſſion du milieu contenu dans la cavité du tuyau capillaire, ni l'excès de la colonne contenue dans le tuyau plus large ne pourront le ſurmonter entiérement; d'où il s'enſuivra que la colonne de la branche capillaire reſtera au deſſous du niveau de l'autre branche, & d'autant plus au deſſous que le tuyau ſera plus étroit. C'eſt-ce qui arrive au mercure & aux matieres metalliques. La figure de leurs parties doit auſſi être comptée dans les différences qu'on pourroit trouver, qui ne répondroient pas à leurs denſités.

VII. On peut encore expliquer aſſez heureuſement par le moyen des ſuppoſitions qu'on vient de faire, un autre phénomene des tuyaux capillaires, qui eſt que la ſurface du mercure s'y éleve en figure convexe, pendant que celle de l'eau s'y abbaiſſe, & fait une figure concave. Il eſt naturel de concevoir la colonne de l'air ſubtil dans un tuyau, comme partagée en autant de couches cylindriques, leſquelles par la ſuppoſition de M. Neuton devront être plus denſes vers l'axe du cylindre, & plus rares vers la ſurface du tuyau.

Ou

Ou ſi l'on aime mieux s'en tenir à la ſuppoſition, que nous avons ajoutée à celle de M. Neuton, ſavoir que le milieu, qui remplit la cavité d'un tuyau capillaire, eſt l'atmoſphére même de toutes les parties de ce tuyau, il ſera également aiſé de concevoir. 1. Que les atmoſphéres de ces parties ſeront obligées de ſe mouvoir en tourbillons, par la reſiſtance qu'elles rencontrent à leur mouvement direct. 2. Que ces atmoſphéres étant compoſées de parties d'inégale denſité, les plus denſes ſeront pouſſées de toute part vers le milieu du tuyau, où elles formeront par conſéquent un milieu plus denſe & plus reſiſtant, que vers la ſurface intérieure du tuyau. L'eau trouvant donc plus de reſiſtance au milieu du tuyau, ne s'y élevera pas ſi haut que vers les bords. Mais pour ce qui eſt du mercure, comme il demeure ſuſpendu dans la branche capillaire au deſſous du niveau de l'autre branche, parceque, comme il a été dit, ſon frottement, & ſon adhérence aux parois du tube ſurpaſſe la force ſoit de la colonne de l'air ſubtil, quoique plus denſe, qui preſſe dans la branche plus large, ſoit celle de la colonne du mercure, qui dans le tuyau plus large excéde le niveau de l'autre branche; cependant ces forces ne ceſſant de preſſer, on conçoit aiſément, que ne pouvant ſurmonter entiérement la reſiſtance de l'adhérence, & du frottement du mercure contre les parois du tuyau, elles l'éleveront au moins tant ſoit peu vers le milieu; ce qui rendra ſa ſurface convexe.

Et pour expliquer généralement, pourquoi la ſurface du mercure eſt toujours convexe dans un vaſe, qui n'en eſt pas plein, & qu'elle devient concave, dès que le vaſe eſt tout rempli, il faut faire attention que les loix de l'équilibre des liqueurs établies par les Mathématiciens ſuppoſent toujours un fluide parfait, dont les parties entiérement deſunies prendroient éxactement la figure du vaſe, où il ſeroit contenu, ſans pouvoir aucunement ſe ſoutenir par leur propre conſiſtance. Or il eſt bien évident que le mercure n'eſt pas dans ce cas: ainſi quand on en verſe un peu dans un

verre,

verre, on voit que ſes bords ſe détachent peu à peu des parois du vaſe, qu'ils s'élevent en s'arrondiſſant, & forment une figure, qui n'eſt ſoutenue que par la conſiſtance du mercure, lequel ſe trouve par là rangé en quelque ſorte dans la claſſe des corps durs ou moux, ſelon la définition d'Ariſtote: *quod ſuis terminis continetur*. Je n'entreprends pas de parler de la cauſe de cette conſiſtance: j'ai propoſé dans mon Eclairciſſement ſur la décompoſition du mouvement une conjecture ſur la cauſe primitive de la dureté des corps; & je me flatte qu'on me permettra de l'attribuer ici avec un grand nombre de célébres Philoſophes à la preſſion d'un fluide ambiant: d'autant plus que ceux, qui ont prétendu démontrer le contraire, n'ont pu, que je ſache, en venir encore à bout. Lors donc qu'un verre eſt à demi-plein de mercure, il arrive d'un côté que les colonnes du mercure ne peuvent vaincre cette force de conſiſtance, qui tient ſes bords arrondis: d'un autre côté le vaſe empêche que les parties du mercure, qui s'appuient contre ſes parois, ne puiſſent s'écarter. La ſurface du mercure doit donc s'y faire néceſſairement convexe, par l'équilibre qui regne entre l'élevation des colonnes du milieu, & la conſiſtance des bords du mercure, laquelle conſiſtance eſt une force, qui empêche que les parties du mercure ne ſe deſuniſſent, en cédant à la preſſion des colonnes du milieu, pour ſe mettre à un niveau parfait dans le vaſe.

Mais quand on remplit le verre, alors les bords du mercure, qui ne pouvoient s'étendre dans le vaſe à cauſe de la reſiſtance de ſes parois, s'étendent ſans difficulté ſur les bords mêmes du verre, qu'ils ſurmontent. Ainſi les bords du mercure, qui reſſerrés dans le vaſe ſoutenoient le poids des colonnes du milieu, qui formoient la ſurface convexe, pouvant s'étendre aiſément ſur les bords du verre, quand il eſt plein, ils cédent à la preſſion de ces colonnes: or ils ne peuvent céder, que ces colonnes ne deſcendent par leur propre poids: d'où il ſuit qu'elles doivent rendre la ſurface

totale

totale du mercure concave. S'il s'agiſſoit d'un fluide parfait, dès qu'il ſurmonteroit les bords du vaſe, où il eſt contenu, il s'écouleroit, mais le mercure s'y ſoutient par ſa conſiſtance de l'épaiſſeur d'environ un écu. Et c'eſt-ce qui fait, au moins dans les verres, où j'en ai fait l'expérience que le point du plus grand abbaiſſement dans la ſurface concave du mercure eſt encore au deſſus des bords du verre, & qu'il feroit une ſurface convexe, ſi tout ce qui ſe ſoutient par ſa propre conſiſtance s'écouloit.

Après avoir bien eſſuyé un petit verre aſſez épais fait en cone renverſé, je l'ai rempli d'eau par le moyen d'un petit entonnoir, & ayant réuſſi par là à faire que l'eau ſe ſoutint ſur les bords de ce verre à une hauteur même aſſez conſidérable, je remarquai que ſa ſurface étoit concave, quoique moins que celle du mercure. Pluſieurs perſonnes, devant qui je fis cette expérience, ſans être informées de mon deſſein, ni ſavoir quel devoit être le reſultat de l'expérience, jugerent toutes unanimement que l'eau s'abbaiſſoit vers le milieu, & je trouvai que la refléxion des objets dans cette ſurface répondoit parfaitement au jugement des yeux. Si donc pour l'ordinaire l'eau fait une ſurface convexe dans les vaſes, qui en ſont pleins, c'eſt qu'ordinairement elle s'écoule, dès que par la preſſion des colonnes du milieu elle vient à ſurmonter les bords du vaſe, où elle eſt contenue.

VIII. Il n'eſt pas difficile de rendre raiſon par les mêmes principes, pourquoi dans un tuyau compoſé de deux parties, dont les diametres ſoient différents, ſi on le remplit juſqu'à la hauteur, où s'éleveroit l'eau dans un tuyau, qui fut par tout égal à la partie du plus petit diametre, & qu'on le plonge enſuite dans l'eau par l'autre partie, elle y reſtera ſuſpendue à cette même hauteur, & qu'au contraire, ſi on plonge la partie du plus petit diametre, la liqueur, en montant dans la partie du plus grand diametre, y reſtera ſimplement ſuſpendue à la hauteur, où elle s'éleveroit, ſi tout le tuyau étoit de ce même diametre. Dans le premier cas

la liqueur n'eſt répouſſée en bas, que par la preſſion du milieu contenu dans la partie plus étroite, qui a moins de force que le milieu extérieur. D'où il ſuit que la preſſion de ce milieu ſur la cuvette, n'étant pas contrebalancée par une preſſion égale dans la cavité du tuyau, elle fera équilibre avec la liqueur contenue dans tout le tuyau, quoique ſa partie inférieure ſoit d'un plus grand diametre. Dans le ſecond cas la preſſion du milieu dans le tuyau, étant d'autant plus forte que la partie, où elle agit, eſt plus large, elle aura autant de force pour empêcher la liqueur de monter, que ſi le tuyau étoit par tout d'un égal diametre. Pour mieux comprendre cette explication, il faudroit lire le détail de ces expériences dans M. Saurin, ou M. Nollet.

IX. Comme cet air ſubtil, qu'on nomme Ether, n'eſt pas tout également ſubtil, ainſi qu'on l'a prouvé, on peut auſſi raiſonnablement ſuppoſer, que dans les tuyaux plus larges une certaine partie de cet Ether s'inſinue entre la liqueur, & les parois du tuyau, ce qu'elle ne ſauroit faire dans les plus étroits. M. Cotes dans ſes leçons de Phyſique expérimentale traduites par M. Le Monnier page 27., parlant d'une certaine expérience d'Hydroſtatique, a ſoin d'avertir que cette expérience ne réuſſit que dans des tuyaux d'un très-petit diametre: car, dit-il, s'il eſt un peu trop large, l'eau s'inſinuant entre le tuyau & le mercure la fera manquer. On voit donc qu'il n'y a rien dans notre ſuppoſition, que de conforme aux loix de l'Hydroſtatique, & que pourtant elle doit avoir beaucoup d'influence ſur les différents effets des tuyaux capillaires, ſelon que cette partie d'air ſubtil peut s'y inſinuer plus ou moins librement.

X. L'expérience fait voir, que ſi l'on induit l'intérieur du tube de ſuif, ou de quelque autre matiere huileuſe, l'eau ne s'y éleve point. C'eſt peut-être ici un des cas les plus favorables à l'attraction. Cependant, comme cette attraction, malgré ſa prétendue uniformité, n'a pu éviter le ſort des autres ſyſtêmes, & qu'il a fallu la modifier de cent

diffé-

différentes façons, pour l'appliquer aux différents effets de la nature; ſyſtême pour ſyſtême ne pourroit-on pas recourir ici aux atmoſphéres, dont l'éxiſtence dans tous les corps eſt une vérité inconteſtable, & géneralement reconnue? Suppoſant donc que l'atmoſphére des parties huileuſes eſt plus denſe, que l'atmoſphére du verre, ou bien qu'il éxhale de ces matieres huileuſes une grande quantité de particules de feu (ce qui eſt aſſez conforme à ce que nous connoiſſons de la nature de ces matieres) on aura dans la cavité du tuyau un milieu, qui ou par ſa denſité, ou par l'augmentation qu'il produit dans le reſſort de l'air ſubtil, ſupplera au défaut de ſa denſité, & empêchera l'eau de s'élever.

Mais, comme il pourroit arriver que des perſonnes, qui n'auroient aucune difficulté a admettre les ſuppoſitions de M. Neuton, & les explications méchaniques qu'il en tire, ſe trouveroient encore embarraſſées dans l'explication méchanique de l'élaſticité de l'air tant groſſier, que ſubtil; d'autant plus que quelques Philoſophes appuyés ſur les expériences de M. Hales prétendent qu'il n'eſt aucune cauſe méchanique, qui puiſſe faire perdre à l'air ſon élaſticité, & le reduire en un etat de fixité & de compreſſion, tel qu'il ſe trouve en certains corps, d'où l'on en fait ſortir une quantité prodigieuſe, en lui rendant ſon élaſticité; & qu'ainſi, pour expliquer ces paſſages comme inſtantanés de l'air d'un état d'élaſticité à un état de fixité, & au contraire, il faut de toute néceſſité recourir à des attractions, & à des répulſions naturelles; je crois devoir dire deux mots ſur ce ſujet, pour tâcher de rappeller ces effets au méchaniſme.

Je dis donc premiérement que la cauſe de l'élaſticité de certains corps, que nous connoiſſons, eſt certainement méchanique.

Un arc à force d'être tenu bandé perd ſon élaſticité: or ſi la perte de cette élaſticité provenoit de quelque attraction entre les parties de ſa ſurface concave enſuite d'une plus grande proximité, cet effet devroit s'enſuivre dès le premier

inſtant

inſtant que l'arc ſeroit bandé ; puiſque l'effet que l'attraction peut produire à une certaine diſtance déterminée, elle le produit tout d'un coup, comme dans le point du contact ; au lieu qu'on conçoit fort bien que l'action d'un milieu, qui paſſe par les pores de l'arc bandé, peut par ſon agitation, & ſa preſſion continuée déranger peu à peu la diſpoſition des parties, & des pores de cet arc, & ſurmonter ainſi l'obſtacle, que la courbure de l'arc oppoſe à ſon paſſage ; de ſorte que par aprés le milieu étheré paſſant librement par l'arc courbé il ne fera plus d'effort pour le redreſſer, & ainſi l'arc aura perdu ſa force élaſtique.

On conçoit donc que l'élaſticité peut dépendre d'une certaine flexibilité, & diſpoſition de parties, & de pores dans un ſujet, & de l'action d'un milieu, qui paſſe plus ou moins librement dans ce corps, ſelon que ſes parties ſont dans telle ou telle ſituation ; de ſorte que quand on les ôte de cette ſituation, en vertu de laquelle ce fluide paſſe plus librement dans ce corps, il faut qu'il faſſe effort pour les y remettre. Or quoique le milieu, qui agit ſur certains corps élaſtiques, puiſſe être lui-même élaſtique, & qu'on ne puiſſe même déterminer la graduation des fluides, ou des milieux élaſtiques plus ſubtils que l'air, il n'eſt pourtant pas néceſſaire pour produire l'effet, que nous venons de décrire, & expliquer originairement l'élaſticité, que ce milieu ſoit élaſtique : il ſuffit qu'il ſoit aſſez ſubtil pour pénétrer le corps, & qu'il ait aſſez de force, ou de mouvement pour en plier, ou en dilater les parties.

Je dis donc en ſecond lieu que l'élaſticité de l'air peut provenir auſſi d'une cauſe méchanique.

Quelque ſubtile que paroiſſe à l'imagination une particule d'air, elle eſt pourtant auſſi compoſée, que le corps le plus groſſier que nous connoiſſions. Les petits animaux, qu'on nommoit autrefois imparfaits, ſont auſſi bien organiſés que les plus grands, & les plus petites particules de matiere ont auſſi bien leurs ſtructures particuliéres que les plus groſſes.

On

On peut donc concevoir chaque particule d'air, comme un corps doué d'une telle diſpoſition de parties & de pores, que nageant dans un fluide beaucoup plus ſubtil, ce fluide tende à en dilater les petites parties par ſon agitation. Par exemple, on peut concevoir les particules de l'air, comme autant de ballons extrêmement déliés & flexibles, tous parſemés de pores, dont les uns donnent une entrée libre à cette matiere ſubtile & éthérée, que nous regarderons ici comme l'élement du feu, & les autres la laiſſent ſortir, quoiqu'avec plus de difficulté, que les premiers ne la laiſſent entrer. Rien de plus ſimple que cette conſtruction, ni de plus conforme à ce que nous connoiſſons de la ſtructure de tant d'autres corps. Cependant elle paroit ſuffire pour expliquer méchaniquement ces effets ſurprenants, dont on va chercher la cauſe dans des qualités abſolument inintelligibles.

Cette méchanique ſuppoſée, on concevra aiſément pourquoi la chaleur augmente le reſſort de l'air; c'eſt que l'élement du feu ne peut entrer en plus grande quantité dans les ballons de l'air, qu'il ne les enfle, & ne les tende davantage. Et cette tenſion fera que venant à ſe heurter les uns contre les autres, ils ſe repouſſeront avec plus de force. C'eſt-là peut-être tout le ſecret de la repulſion, qu'on attribue aux parties de l'air. Au reſte comme on peut ſuppoſer que ces ballons s'enflent en quelque raiſon donnée que ce ſoit, on peut expliquer la dilatabilité de l'air par le moyen de ces ballons, auſſi bien que par le moyen des lames à reſſort, ou de toute autre figure, qu'on voudroit attribuer aux particules de l'air.

Il conſte par quelques expériences de M. Hales, que l'élaſticité de l'air eſt le plus ſouvent fixée, ou ſuſpendue par les vapeurs ſulphureuſes; mais auſſi les vapeurs ſulphureuſes peuvent avoir une telle groſſeur, & une telle configuration, qu'elles s'arrêteront aiſément dans les pores, par leſquels l'élement du feu s'inſinue dans les ballons de l'air, & lui boucheront le paſſage, ce qu'elles ne pourront pas faire

dans

dans les pores, par où il ſort, pour être trop étroits, comme on l'a dit ci-deſſus, en ſuppoſant que l'élement du feu entre plus facilement dans les ballons de l'air, qu'il n'en ſort. L'élement du feu ne pouvant donc plus s'inſinuer dans un ballon d'air, celui, qui y étoit renfermé, en ſortira peu à peu, ſoit à cauſe de ſon agitation continuelle, ſoit à cauſe du poids, & de la compreſſion de la matiere ſulphureuſe, & du fluide environnant. Ainſi ce ballon s'applatira comme une veſſie vuide, dont les côtés ſe touchent. De cette façon on conçoit que l'élaſticité de l'air ſera fixée ou ſuſpendue, & qu'une quantité d'air, qui occupoit un grand volume dans ſon état de tenſion, pourra ſe reduire en un très-petit volume dans cet état de fixité, & ſe loger par conſéquent en très-grande quantité dans les pores des différents corps; & qu'enfin ſi l'on parvient à débarraſſer les particules de cet air ainſi comprimé des vapeurs ſulphureuſes, qui l'enveloppent, ſoit par la fermentation, ſoit par tout autre moyen, l'élement du feu, qui s'y inſinuera de nouveau, lui rendra ſa premiere élaſticité. Ainſi cet air ſe dilatera prodigieuſément, & ſelon que cette dilatation ſera plus ou moins prompte, il produira des effets plus ou moins violents. Ainſi on expliquera fort bien la fameuſe expérience du Docteur Slare, & quantité d'autres phénomenes.

Pour pouſſer encore plus loin cette explication méchanique, il me ſemble que ce ſeroit une penſée aſſez conforme aux expériences, que pluſieurs habiles Phyſiciens, & M. Boerrhaave entre autres ont communiqué au public ſur le feu élementaire également répandu dans tous les corps, que de le concevoir comme un fluide compoſé de petits tourbillons; mais d'un ordre différent, que ceux qui ſervent de vehicule à la lumiere; quoique ces deux eſpeces de fluides puiſſent agir reciproquement l'une ſur l'autre. Un effet univerſel, qui a fait juger aux Philoſophes, que le feu étoit également répandu dans tous les corps; c'eſt de voir que tous les corps s'échauffent par le frottement. Pour expliquer un effet

ſi com-

ſi commun, & ſi peu difficile en apparence, mais auquel ſe rapportent pourtant une infinité d'autres effets particuliers, & plus obſcurs; M. Boerrhaave prétend que le choc, & le frottement des corps produit dans leurs plus petites parties un mouvement de vibration; ce qui fait que le feu s'inſinue en plus grande quantité dans ces corps, & s'y condenſe. On conçoit aiſément que le choc des corps peut exciter un mouvement de vibration dans leurs plus petites parties; mais comment cela puiſſe cauſer une condenſation du feu dans ces corps, & obliger le feu extérieur à s'y inſinuer, c'eſt ce qu'il n'eſt pas aiſé de comprendre, & M. Boerrhaave même ne le diſſimule pas. Je crois donc pouvoir hazarder une autre explication plus claire, & plus ſimple.

Le P. Maziere dans ſon excellent Traité des petits tourbillons de la matiere ſubtile rapporte, qu'après avoir verſé quelques goutes de mercure dans une boule creuſe de verre remplie d'eau, il avoit obſervé qu'en ſecouant la boule un ſeul tourbillon de mercure ſe rompt ſans peine en cent autres, qui commencent à ſe réunir, lorſque le mouvement, qui a cauſé leur ſéparation, vient à ceſſer. Ce même Auteur établit d'un autre côté, que les forces centrifuges des tourbillons ſont en raiſon inverſe de leurs diametres. Fàiſant donc l'application de ces principes à ce, que nous avons dit plus haut, que le frottement produit de très-promptes vibrations dans les plus petites parties des corps, qui ſe choquent, nous trouverons que ces petites parties pourront par leurs ſecouſſes réiterées diviſer chaque tourbillon du feu élementaire en pluſieurs autres petits tourbillons, par la même raiſon qu'en ſecouant la boule on diviſe le tourbillon de mercure en cent autres petits tourbillons, & comme la force centrifuge des tourbillons eſt en raiſon inverſe de leurs diametres, on voit que le feu peut recevoir par la diviſion de ſes tourbillons une augmentation de force tout-à-fait prodigieuſe. Et cette force ceſſera, lorſque les vibrations des petites parties venant à ceſſer, les petits tourbillons ſe réuniront,

ront, & reprendront leur premier état. Cette diviſion des tourbillons du feu, augmentant leur ſurface, & par conſéquent leur volume, elle devra auſſi cauſer une raréfaction proportionnelle dans tous les corps, où elle a lieu. Or cette raréfaction eſt l'effet le plus propre, & le plus inſéparable du feu, ſelon M. Boerrhaave. Je crois qu'on pourroit expliquer par ce moyen bien d'autres phénomenes du feu : mais mon deſſein n'eſt préciſément que d'indiquer quelques ouvertures, que le méchaniſme préſente pour pénetrer dans les ſecrets de la nature. Tant d'effets différents, qui ſe rapportent ſi viſiblement aux loix génerales, & toutes ſimples du méchaniſme, doivent nous perſuader qu'il eſt l'inſtrument de la nature ; & dans les occaſions, où il ſe dérobe à nos connoiſſances, nous riſquons moins de croire, que la nature a employé ſon art avec une délicateſſe, qui nous échappe, que de croire qu'elle ait été obligée d'y renoncer, & d'emprunter au défaut de l'art le ſecours de certaines qualités occultes faites exprès, pour faire produire aux corps certains effets, qu'elle ne ſauroit, comme le ſuppoſent ceux, qui bornent ſa ſageſſe par leurs lumieres, leur faire produire par l'arrangement, & le mouvement de leurs parties.

IMPRIMATUR

F. Joannes Dominicus Allonus Magiſter, & Vicarius Generalis S. Officii.

V. Chionius A. L. P.

Se ne permette la Stampa.

Morozzo per la Gran Cancellaría.

TABLE DES SOMMAIRES.

PREMIERE PARTIE

Examen des Principes, par leſquels M. Locke démontre l'Exiſtence, & l'Immaterialité de Dieu.

§. I.

I. 1. PRincipe de M. Locke; qu'il doit éxiſter quelque choſe de toute éternité. . . . . page 1

II. 2. Principe de M. Locke; qu'il y a deux ſortes d'Etres penſants, & non penſants. 2

III. Que dans le Syſtême de M. Locke, on ne ſauroit s'aſſurer qu'il y ait des Etres non penſants. . . . ibid.

IV. 3. Principe de M. Locke; que la matiere une fois en repos ne peut ſe donner le mouvement. . . . 4

V. Que ce principe de M. Locke ſuppoſe que nous connoiſſons la ſubſtance de la matiere. Contradiction de M. Locke à ce ſujet . . . . . ibid.

VI. 4. Principe de M. Locke; que la matiere avec le mouvement ne peut produire la penſée. 7

VII. Que ce principe de M. Locke confirme contre lui, que nous avons une idée claire de la ſubſtance de la matiere. 8

§. II.

I. 5. Principe de M. Locke; que ſi la matiere étoit le premier Etre éternel penſant, il n'y auroit pas un Etre unique éternel penſant, mais une infinité d'Etres finis penſants. 9

II. Le raiſonnement de M. Locke n'eſt pas éxactement juſte. 10

III. Confirmation du principe de M. Locke, qui prouve l'immaterialité de l'Ame. 11

IV. *Le raiſonnement de M. Locke prouve contre lui, que le corps ne peut produire des idées dans l'Ame.* *ibid.*

§. III. 12

I. 6. *Principe de M. Locke, qu'un Etre penſant ne peut être compoſé de parties non penſantes.* . . 13
II. *Ce principe ne peut avoir lieu dans le Syſtême de M. Locke. Contradiction de cet Auteur.* . . . . *ibid.*
III. 7. *Principe de M. Locke; qu'on ne peut ſuppoſer qu'un ſeul atôme de matiere penſe.* 14
IV. 8. *Principe de M. Locke; qu'on ne peut attribuer la penſée à la ſimple* juxtapoſition *des parties de la matiere.* *ibid.*
V. 9. *Principe de M. Locke; que la matiere ſans mouvement n'eſt qu'une lourde maſſe ſans action.* . . 15
VI. *Contradiction de M. Locke, qui admet dans la matiere une force de cohéſion indépendante du mouvement.* *ibid.*
VII. 10. *Principe de M. Locke; que ſi le mouvement donnoit la penſée à la matiere, il ne pourroit plus y avoir de liberté.* . . . . . *ibid.*

§. IV.

I. *Sentiment de M. Locke ſur ceux, qui ſont la matiere éternelle.* 16
II. *M. Locke combatu par lui-même.* 17
III. *Paroles myſtérieuſes de M. Locke ſur la création de la matiere.* 18
IV. *Nouvelle hypothéſe ſur la création de la matiere, propoſée par M. Neuton, annoncée myſtérieuſement par M. Locke, dévoilée & réfutée par M Coſte.* 19
V. *Autres preuves contre la ſuppoſition de M. Neuton, touchant la création de la matiere.* . . . 22

SECONDE

SECONDE PARTIE.

Démonſtration de l'immaterialité de l'Ame, fondée ſur les principes, par leſquels M. Locke démontre l'éxiſtence & l'immaterialité de Dieu.

SECTION PREMIERE.

Explication des termes de ſubſtance, de mode, d'eſſence, & de faculté, & application de ces idées à la matiere. 24

I. IDée *de la ſubſtance & du mode.* . . *ibid.*
II. *D'où vient qu'on s'eſt imaginé, que le mode eſt un Etre diſtingué réellement de la ſubſtance,* . 25
III. *M. Locke rejette une telle opinion.* 26
IV. *Autre diſtinction réelle admiſe par quelques Philoſophes entre la matiere & la forme des corps naturels.* *ibid.*
V. *M. Locke rejette auſſi les formes ſubſtantielles de l'Ecole.* *ibid.*
VI. *Que la forme des corps naturels n'eſt pas un Etre diſtingué réellement de leur matiere,* 27
VII. *Que les qualités des corps ne ſont pas non plus des Etres diſtingués réellement de leur ſubſtance.* . 28

SECTION SECONDE.

Démonſtration de l'immaterialité de l'Ame. . 30

I. *Démonſtration, que la matiere eſt abſolument incapable de penſer, tirée de l'idée de la faculté en général.* . . . . . *ibid.*
II. *Autre Démonſtration, tirée de l'idée de la ſubſtance en général.* 32

TROISIEME PARTIE.

Examen & réfutation des ſentiments de M. Locke ſur la ſubſtance en général, & ſur la matiere & l'étenduë en particulier 33

SECTION PREMIERE.

De l'Idée de la ſubſtance.

I. *Raiſonnement de M. Locke, pour prouver que nous n'avons aucune idée de la ſubſtance en général.* 34
II. Réponſe : idée déterminée de la ſubſtance en général. 35
III. Le Raiſonnement de M. Locke prouveroit auſſi qu'on n'a non plus aucune idée de l'Etre. . . 36
IV. Ce que c'eſt que ſubſtance, ſelon M. Locke . 37
V. Obſcurité & fauſſeté d'une telle notion. . . 38
VI. Autre Raiſonnement de M. Locke contre l'idée claire de la ſubſtance, tiré de quelques façons de parler populaires. 39
VII. Réponſe : Explication de ces phraſes populaires. 40
VIII. Des ſubſtances particuliéres. 42

SECTION SECONDE.

Examen de la comparaiſon, que fait M. Locke entre la ſubſtance de l'Eſprit & celle du corps . . 43

§. I.

Que la mobilité ne peut convenir à l'Eſprit.

I. Premiere preuve de M. Locke pour attribuer le mouvement aux Eſprits ; que les Eſprits peuvent changer de diſtance, par rapport à quelque autre Etre conſidéré en repos. 44
II. Réponſe : les Eſprits n'occupant point de place, ils ne peuvent en changer. 45

III.

III. Autre argument de M. Locke, tiré de la préſence, & des opérations de l'Ame en ſon corps. . . . 46
IV. Réponſe: quelle eſt la préſence, & l'opération de l'Ame en ſon corps. 47
V. Troiſiéme argument de M. Locke. 49
VI. Réponſe. 50
VII. Contradiction de M. Locke au ſujet des idées, qu'il fait communes à l'Eſprit & au corps. 51
VIII. Idée de l'impénétrabilité attribuée par M. Locke aux Eſprits, les uns par rapport aux autres. Abſurdes conſéquences d'un tel ſentiment. 54

§. II.

Des Idées originales particuliéres à l'Eſprit & au corps, ſelon M. Locke.

I. Quelles ſont ces idées, ſelon M. Locke. . . . 55
II. Que la cohéſion & l'impulſion ne peuvent être les idées originales du corps. Contradiction de M. Locke à ce ſujet. 56
III. Que le corps n'a point de vraie puiſſance de communiquer le mouvemeut par impulſion. Premiere preuve, tirée de l'idée du mouvement. 57
IV. Seconde preuve: l'impulſion, ſelon M. Locke même, eſt une paſſion, & non une action du corps. . . . 58
V. Que la volonté ne conſiſte pas dans la puiſſance de communiquer le mouvement par la penſée. . . . 59
VI. Que la comparaiſon, que fait M. Locke entre les idées originales de l'Eſprit & celles du corps, prouve que nous avons une idée claire de la ſubſtance du corps, & non de la ſubſtance de l'Eſprit. 60

SECTION TROISIEME.

Examen des difficultés de M. Locke, contre l'idée claire de l'étenduë.

I. On ne peut connoître, ſelon M. Locke, la ſubſtance de la matiere. 61

II. Réponſe : preuve du contraire. 62
III. On ne peut connoître, ſelon M. Locke, ce que c' eſt que l'étenduë des corps. . . . . . *ibid.*
IV. Preuve de M. Locke : nous ne connoiſſons pas la cauſe de la cohéſion des parties ſolides, d'où réſulte l'étenduë. 63
V. Réponſe. Equivoque de M. Locke qui confond la cohéſion qui fait la dureté des corps avec la ſimple union, ou continuité des parties qui réſulte de l'étenduë. . *ibid.*
VI. Suite de la même équivoque de M. Locke. . 66
VII. Réponſe : l'argument de M. Locke prouveroit que les corps, dont les parties ſont deſunies, ne ſont pas étendus. 67
VIII. Suite de la méme matiere. . . . . *ibid.*
IX. Suite des arguments de M. Locke. 70
X. Réponſe : Qu'il eſt plus difficile de trouver la cauſe de la ſéparation des parties de la matiere, que la cauſe de leur continuité. 71

SECTION QUATRIEME.

Suite du parallele, que fait M. Locke entre l'Eſprit & le corps.

I. La puiſſance de communiquer le mouvement, ſoit par l'impulſion, ſoit par la penſée également incompréhenſible, ſelon M. Locke. 72
II. Véritable raiſon de cette incompréhenſibilité. . *ibid.*
III. M. Locke ne reconnoit plus la puiſſance de communiquer le mouvement comme une propriété par impulſion originale du corps. 73
IV. Contrarieté des ſentiments de cet Auteur à ce ſujet. *ibid.*
V. Les Eſprits créés participent également de Dieu, & de la matiere, ſelon M. Locke. . . . . *ibid.*
VI. Etrange bizarrerie d'un tel ſentiment. . . . 74
VII. Qu'un tel ſentiment métamorphoſe tous les corps en Eſprits. 75

QUA-

QUATRIEME PARTIE.

Que l'eſſence de la matiere conſiſte dans l'étenduë ; que tous les hommes en ont réellement la même idée, quoiqu'ils différent dans les divers jugements qu'ils en portent : déduction géométrique des attributs de la matiere, de l'idée ſimple de l'étenduë. 76

I. SElon *M. Locke, tous les hommes n'ont pas la même idée de l'eſſence de la matiere.* 77

II. Que les hommes ne jugent pas toujours d'une maniere conforme à leurs idées. 78

III. Equivoque dans l'état de la queſtion, telle quelle eſt propoſée par M. Locke. 79

IV. Que tous les hommes ont la même idée de l'étenduë préciſement comme étenduë. 80

V. Que ſelon les principes de M. Locke, l'impénétrabilité eſt une propriété eſſentielle de l'étenduë. . . . 81

Confirmation de la même vérité. 82

VI. Objection de M. de Muſchembrock contre les preuves ci-deſſus alleguées. 83

VII. Réponſe. 84

VIII. Contradiction de M. Locke ſur l'origine de l'idée de l'impénétrabilité. 86

IX. Qu'il eſt impoſſible d'acquerir par la voie de l'attouchement l'idée d'une impénétrabilité abſolue. . . *ibid.*

X. La diſtinction des parties, autre ſuite de l'idée de l'étenduë. *ibid.*

XI. La figure des parties, ſuite de leur diſtinction. . . 87

XII. La mobilité, autre ſuite de la diſtinction des parties. *ibid.*

XIII. Poſſibilité du mouvement dans le plein. . . *ibid.*

XIV. De la reſiſtance que rencontrent les corps dans le plein. 89

XV. La diviſibilité des parties de la matiere, ſuite de leur diſtinction & de leur mobilité. . . . 91

XVI. Que la diviſibilité de la matiere à l'infini prouve ſon impénétrabilité abſolue. 92

XVII. Que l'étenduë eſt la ſubſtance de la matiere. . *ibid.*

XVIII. Que l'eſpace pur n'eſt pas l'immenſité de Dieu. 93
XIX. Diſpute de M. Clarke, & de M. Leibnits ſur ce ſujet. 94
XX. Autre raiſonnement contre le ſentiment du D. Clarke. 95
XXI. Le vuide, ſelon M. de Muſchembrock eſt une ſubſtance créée: que cette prétention favoriſe le ſyſtême du plein. ibid.
XXII. Autre prétention de M. de Muſchembrock: qu'on pourroit avec autant de raiſon faire conſiſter l'eſſence du corps dans la peſanteur, que dans l'étenduë. . . . ibid.
XXIII. Réponſe fondée ſur une autre objection de M. de Muſchembrock. 97
XXIV. M. de Muſchembrock confond dans les qualités ſenſibles ce qui appartient à l'Ame avec ce qui appartient au corps. 100
XXV. Selon M. de Muſchembrock nous ne connoiſſons pas la ſubſtance des corps; parceque nous ne pouvons pas l'appercevoir par nos ſens extérieurs. . . . 101
XXVI. Réponſe. . . . . . ibid.
XXVII. Ce que c'eſt que la force d'inertie dans la matiere. 102
XXVIII. De l'attraction. Doctrine de M. de Muſchembrock. ibid.
XXIX. Conſéquence de cette doctrine contre l'attraction. 104
XXX. Doctrine de M. Neuton: conſéquences de cette doctrine contre l'attraction proprement dite. . ibid.
XXXI. Regle générale pour écarter de la Phyſique les qualités occultes. 106
XXXII. De la Cauſe de la peſanteur. 107
XXXIII. De la Cauſe de l'élaſticité. 108
XXXIV. Idée de l'eſpace pur. 109
XXXV. Idée de la matiere premiere. . . 110
XXXVI. Premiere objection contre la matiere premiere; qu'on ne peut s'en former aucune idée. . . . 112
XXXVI. Réponſe. . . . . . ibid.
XXXVIII. Seconde objection, qu'en remuant au hazard la matiere, il en réſulteroit des corps organiſés. . 114
XXXIX. Réponſe. . . . . . ibid.
XL. Que la détermination des eſpeces s'accorde parfaitement avec l'idée d'une matiere premiere & homogene. 116

XLI. Troiſiéme objection contre la matiere premiere; que les Elements ont chacun leur nature propre & invariable. 117
XLII. Réponſe. . . . . . *ibid.*
XLIII. Contradiction de l'Auteur des Elements de la Philoſophie de Neuton. 119
XLIV. Concluſion de ce diſcours: que tous les hommes ont la même idée de la ſubſtance des corps. . . . 120
XLV. Démonſtration que l'étenduë ne peut être une propriété de quelque ſubſtance occulte. 121
XLVI. Que ceux qui ſoutiennent cette ſubſtance occulte ne jugent pas ſelon leurs idées. 122

CINQUIEME PARTIE.

Examen des raiſons, ſur leſquelles M. Locke appuie ſon doute touchant l'immaterialité de l'Ame.

SECTION PREMIERE.

I. EXpoſition *du célébre doute de M. Locke.* . . 124
II. Qu'un tel doute renverſe les principes de ſa démonſtration de l'immaterialité de Dieu. . . . 125
III. La réalité de la penſée ajoutée á la matiere devroit être une ſubſtance. 126
IV. La réalité de la penſée ajoutée à la matiere, ſi elle n'eſt pas une ſubſtance, doit être un accident péripatéticien. *ibid.*
V. Qu'on ne ſauroit comprendre, pourquoi M. Locke éxige une certaine diſpoſition dans l'amas de matiere, auquel Dieu pourroit ajouter la faculté de penſer. . 127
VI. Contradiction & paradoxe inſoutenable de M. Locke dans ſon doute ſur la materialité de l'Ame. . *ibid.*

SECTION SECONDE.

De la prétendue action du corps ſur l'Eſprit.

I. Pour juſtifier ſon doute ſur la materialité de l'Ame, M. Locke ſuppoſe dans le corps une véritable puiſſance d'agir ſur l'Eſprit. 129

II. Fauſſeté d'une telle prétention. . . . 131
III. Paſſage de M. Locke ſur les loix de l'union de l'Ame & du corps. 131
IV. Premiere preuve, tirée de ce paſſage en faveur des cauſes occaſionnelles. . . . . *ibid.*
V. Obſervation de M. Locke ſur le même ſujet, qu'un corps agiſſant avec plus ou moins de force ſur nos organes, nous cauſe des ſentiments tout-à-fait oppoſés . 132
VI. Seconde preuve fondée ſur cette obſervation. . *ibid.*
VII. Autre obſervation de M. Locke; que le défaut de l'action du corps produit quelquefois en nous des idées poſitives. 133
VIII. Démonſtration des cauſes occaſionnelles fondée ſur cette obſervation. 134
IX. Que le repos & le mouvement ſont deux états du corps également paſſifs, & également poſitifs. . . 135
X. Que la méthode de M. Locke conduit au Pyrroniſme. Caractéres de la vérité & de l'erreur. . . 137

SECTION TROISIEME.

I. Autre prétention de M. Locke, pour juſtifier ſon doute ſur la materialité de l'Ame; qu'une démonſtration philoſophique de ſon immaterialité importe peu à la Religion. 139
II. Réponſe. 140
III. Troiſiéme prétention de M. Locke; que c'eſt parler avec une aſſurance blamâble, que de nier que Dieu puiſſe accorder à la matiere la faculté de penſer. . *ibid.*
IV. Réponſe: qu'il y a contradiction à ſuppoſer dans la matiere la faculté de penſer. 141
V. Quatriéme prétention de M. Locke; qu'il n'eſt pas plus difficile d'allier la ſenſation avec l'étenduë, que l'exiſtence avec une choſe non étenduë. . . . 142
VI. Abſurdité d'une telle prétention. . . . 143

SIXIEME

SIXIEME PARTIE.

Examen des raiſons de M. Locke en faveur de ſon doute ſur la materialité de l'Ame contre le Docteur Stillingfléet.

SECTION PREMIERE.

I. EXtrait *de la diſpute du Docteur Stillingfléet avec M. Locke, par M. Coſte.* 144
II. Premier argument du Docteur Stillingfléet; qu'attribuer la penſée à la matiere, c'eſt confondre l'idée de la matiere avec celle de l'Eſprit. 145
III. Réponſe de M. Locke . . . . *ibid.*
IV. Preuves en faveur de l'argument du D. Stillingfléet. 146
V. Prétention de M. Locke; qu'en ajoutant à la matiere des qualités non contenues en ſon eſſence, on ne la détruit pas pour cela . . . . . *ibid.*
VI. Fauſſeté d'un tel ſentiment: l'idée du mouvement ſe déduit de l'eſſence de la matiere. 147
VII. La végétation des plantes eſt auſſi une ſuite des qualités eſſentielles de la matiere. 148
VIII. Ce que c'eſt que la beauté dans les corps. . . *ibid.*
IX. La vie des brutes ne favoriſe point la prétention de M. Locke. 151

SECTION SECONDE.

I. Fauſſe prétention de M. Locke; qu'en niant que Dieu puiſſe accorder a la matiere la faculté de penſer, on borne ſa Toute-puiſſance. . . . . . *ibid.*
II. Suite de la même matiere. 153
III. Suite du même ſujet. . . . . . *ibid.*
IV. M. Locke recourt à l'attraction, pour juſtifier ſa prétention. 155
V. Que l'attraction ne peut être une qualité intrinſeque de la matiere. . . . . . *ibid.*
VI. Comparaiſon de l'impulſion avec l'attraction. . . 157

SECTION TROISIEME.

I. Suppoſition abſurde de M. Locke de deux ſubſtances créées dans une parfaite inactivité, auxquelles Dieu peut ajouter indifféremment toutes ſortes de qualités. 159
II. Suite du même ſujet, par rapport à la faculté de penſer. 160
III. Suite du même ſujet, par rapport à la faculté de ſe mouvoir. 161
IV. M. Locke revient à l'attraction. 163
V. Défaut dans le raiſonnement de M. Locke. . *ibid.*
VI. Qu'en remontant de cauſe en cauſe, il faut enfin en venir à une action immédiate de Dieu ſur la matiere. *ibid.*
VII. Que les découvertes ſûres de la Phyſique expérimentale ramenent tout au Méchaniſme. 166
VIII. Qu'on ne peut s'aſſurer dans les principes de M. Locke, ſi la faculté de penſer & de ſe mouvoir n'eſt point eſſentielle à la matiere. 168
IX. Objection de M. Locke tirée de la cohéſion. . . 169
X. Réponſe. 170

SECTION QUATRIEME.

I. Selon l'extrait de M. Coſte le D. Stillingfléet attribuoit le ſentiment à la pure matiere dans les bêtes. . *ibid.*
II. Raiſonnement conſéquent de M. Locke contre ce Docteur. 171
III. Autre argument du D. Stillingfléet pour l'immaterialité de l'Ame, avec la réponſe de M. Locke. . *ibid.*
IV. Eclairciſſement & confirmation de l'argument du D. Stillingfléet. . . . . . *ibid.*
V. Le D. Stillingfléet avouoit que Dieu peut changer un corps en Eſprit: raiſonnement de M. Locke en conſéquence de cet aveu. 172
VI. Réponſe: en quel ſens on doit reconnoître que Dieu peut changer les corps en Eſprits. . . . . *ibid.*
VII. Avantages, que M. Locke prétend tirer de l'aveu du D. Stillingfléet. 174
VIII. Ces avantages n'ont aucun fondement. . *ibid.*

SEPTIEME

SEPTIEME PARTIE.

Preuves qu'entre les anciens Philoſophes pluſieurs ont reconnu la ſubſtance de l'Ame abſolument immaterielle.

I. SElon *M. Locke, les Anciens n'ont diſtingué l'Eſprit du corps, qu'en prenant le corps pour une matiere groſſiere, & l'Eſprit pour une matiere ſubtile penſante.* 175
II. Deux choſes à diſtinguer dans ce ſentiment de M. Locke. 176
III. Equivoque des mots Eſprit & Ame, *qui dans leur ſignification originale ſignifient le vent, le ſouffle &c.* 177
IV. Pourquoi on a adopté ces termes préférablement à tant d'autres, pour ſignifier le principe de la penſée. 178
V. Que la ſignification originale de ces termes ne prouve pas, que tous ceux, qui s'en ſont ſervis pour exprimer le principe de la penſée, aient fait conſiſter ce principe dans un air ſubtil. . . . . . *ibid.*
VI. But de Ciceron dans ſon premier livre des Tuſculanes : raiſonnement de ce Philoſophe pour prouver que la mort n'eſt pas un mal. 179
VII. Opinion d'Empedocle & des autres, qui ont cru que l'Ame étoit une partie viſible du corps humain. *ibid.*
VIII. Opinion de Zenon, qui a cru que l'Ame étoit un feu, préférée par Ciceron aux précédentes. . . . *ibid.*
IX. Qu'à en juger par la droite raiſon, l'opinion de ceux, qui faiſoient conſiſter l'Ame en une partie organiſée, étoit plus raiſonnable que celle de Zenon. . . 180
X. Opinion d'Ariſtoxene : Explication de ſon harmonie. *ibid.*
XI. Opinion de Dicearque : en quel ſens il diſoit que l'Ame n'eſt rien. . . . . . *ibid.*
XII. Opinion de Xenocrate & de Pythagore, que par nombre *ils ont entendu la pure intelligence.* . . . 181
XIII. Que le mot Mens *intelligence ſignifie la pure penſée, ſans aucune idée de materialité. Paſſage déciſif de Plutarque à ce ſujet.* 182

XIV.

XIV. Opinion de Platon mis par Plutarque, auſſi-bien que Pythagore dans le nombre de ceux qui ont cru l'Ame abſolument immaterielle. 182
XV. Opinion d'Ariſtote. . . . . . , 183
XVI. La cinquiéme nature introduite par Ariſtote, reconnue pour immaterielle par Ciceron. 184
XVII. Ce qu'on doit entendre par la motion perpétuelle, que les Anciens attribuoient à l'Eſprit. . . . 186
XVIII. Sentiment de Ciceron ſur la nature de l'Ame. 187

HUITIEME PARTIE.

Nouvelles preuves de l'immaterialité de Dieu, & des Intelligences créées, tirées 1. De la raiſon. 2. De l'Ecriture, & des Peres, principalement contre un nouveau Syſtême, fondé en partie ſur les principes de M. Locke, & dont la maxime fondamentale eſt qu'on ne peut rien concevoir ſans étenduë. . 189

SECTION PREMIERE.

§. I.
Précis de ce nouveau Syſtême. 190
§. II.
Démonſtration, qu'il doit éxiſter quelque choſe qui ſoit abſolument non étendu. 193
§. III.
1. Démonſtration, que l'Etre de Dieu eſt abſolument non étendu, tirée de ſes attributs en général. . 195
2. Démonſtration, que l'Etre de Dieu eſt abſolument non étendu, tirée de ſa différence ſubſtantielle d'avec les corps. 196
§. IV.
Explication des paſſages de l'Ecriture, où elle attribue à Dieu le nom d'Inviſible. . . . 198

§. V.

§. V.

Troiſiéme preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de ſon immenſité 199
I. L'immenſité de Dieu renferme deux idées. 1. Qu'il eſt en toutes choſes. 2. Qu'il eſt tout en toutes choſes. 201
II. Preuve de l'immenſité de Dieu par l'Ecriture. . 202
III. Preuve de la même vérité par l'action de Dieu. *ibid.*
IV. Beau paſſage de S. Gregoire de Nazianze, où il prouve l'immaterialité de Dieu par ſon immenſité. . *ibid.*
V. Autre paſſage du même Pere: Que l'impénétrabilité, ſelon ce Pere, eſt une propriété eſſentielle du corps. 203
VI. L'immaterialité de Dieu prouvée par ſon immenſité, en ce que Dieu eſt tout en toutes choſes. . . 205
VII. Paſſage de l'Apôtre à ce ſujet. . . . 206
VIII. Paſſage du Livre de la Sageſſe. . . *ibid.*

§. VI.

Quatriéme preuve de l'immaterialité de Dieu, tirée de ſa ſimplicité & de ſon immutabilité.

I. La ſimplicité, ſur laquelle eſt fondée la ſouveraine perfection de Dieu, ne peut convenir à une nature materielle. 207
II. Que ceux, qui font Dieu materiel, retombent néceſſairement dans les reveries d'Epicure ſur la nature des Dieux; beau paſſage de Ciceron à ce ſujet. . 208
III. L'immaterialité de Dieu prouvée par ſon immutabilité. 210

§. VII.

Que le mot *Eſprit* dans les Ecritures appliqué à Dieu, aux Anges, & aux Ames humaines, ſignifie une ſubſtance dépouillée de toute materialité. 211

I. Que le défaut d'un nom propre à exprimer la nature des Intelligences a ſervi de prétexte aux Materialiſtes;

pour

pour autoriſer leur erreur d'où vient ce défaut. 211
II. Sentiment de S. Gregoire de Nazianze ſur le même ſujet. 212
III. Que par le Spiraculum vitæ *du chap. 2. de la Geneſe, on doit entendre une Ame abſolument immaterielle.* 213
IV. L'erreur des Materialiſtes réfutée expreſſément dans le Livre de la Sageſſe. 215
V. Le Livre de la Sageſſe nie formellement que Dieu ſoit Eſprit dans le ſens d'une matiere déliée. . 217
VI. L'erreur des Saducéens condamnée par l'Apôtre prouve l'immaterialité abſolue des Eſprits. . . *ibid.*
VII. Explication de ces paroles de Jeſus-Chriſt : Dieu eſt Eſprit. 218
VIII. Que le Corps Spirituel, dont parle l'Apôtre, bien loin de favoriſer le ſentiment des Materialiſtes, le renverſe entiérement. 220

SECTION SECONDE.

Preuves de l'immaterialité abſolue de Dieu, & des Intelligences créées, tirées des Peres de l'Egliſe.

I. Les Materialiſtes recourent à l'autorité des Peres. 221
II. Tertullien expliqué par S. Auguſtin. . . 222
III. Que les Peres, qui ont cru les Anges unis à des corps, n'ont pas cru pour cela que leur ſubſtance intelligente unie à ces corps fût elle-même materielle . *ibid.*
IV. L'idée de la Spiritualité de Dieu tracée nettement par S. Gregoire de Nazianze 223
V. L'immaterialité des Anges, & de l'Ame humaine enſeignée par le même Pere. . . . *ibid.*
VI. L'immaterialité abſolue de Dieu, & des Intelligences créées reconnue & prouvée par Origene. . 225
VII. Sentiment formel de S. Baſile ſur ce ſujet. Ce S. Docteur fait conſiſter l'eſſence du corps dans l'étenduë impénétrable. 227
VIII. Beau paſſage de S. Baſile, où il prouve l'immateria-

rialité de Dieu par l'immaterialité de l'Ame. . 228
IX. *Ce paſſage de S. Baſile juſtifie pleinement la Démonſtration de Deſcartes de l'éxiſtence de Dieu.* . 229
X. *Concluſion.* 230
Eclairciſſement ſur l'impénétrabilité de la matiere contre la prétendue pénétration de certains corps. . 233
Eclairciſſement ſur le mouvement relatif, & l'eſpace pur. 239
Eclairciſſement ſur la prétendue legereté innée, attribuée à certains corps, & ſur quelques effets de la preſſion de l'Ether. 248
Eclairciſſement ſur la compoſition & la décompoſition du mouvement. 254
Supplement à l'Eclairciſſement ſur la preſſion de l'Ether, avec une explication de la fixité de l'air &c. . 267

DOM. FRANCISCUS CAJETANUS SOLA

Congregationis Cleric. Regul. S. Pauli Præpoſitus Generalis.

QUum Librum, cui titulus eſt: *L'Immaterialité de l'Ame, démontrée contre M. Locke par les mêmes principes, par leſquels ce Philoſophe démontre l'éxiſtence & l'immaterialité de Dieu &c.* a P. D. Hyacintho Sigiſmundo Gerdil Congregationis noſtræ Presbytero Profeſſo compoſitum, duo ejuſdem Congregationis noſtræ eruditi Viri, quibus id commiſſimus, accurata lectione, & gravi judicio recognoverint, & poſſe in lucem edi probaverint: Nos, ut Typis mandetur, quantum in nobis eſt facultatem facimus. In quorum fidem has fieri, ſigilloque noſtro muniri juſſimus.

Dat. Romæ ex Collegio noſtro SS. Blaſii, & Caroli pridie nonas Septembris an. Dom. MDCCXLV.

D. Franciſcus Cajetanus Sola Præp. Gen.

Locus † Sigilli.

D. Philippus Maria Brambilla Cancell.

Page	Ligne	Erreurs.	Corrections.
32	26	voici.	voyez.
37	22	ſignifient.	ſignifie.
54	31	étenduë.	étendu.
60	27	idés.	idées.
64	9	lieu.	lien.
65	33	je ne dois m' étendre.	je ne dois pas m' étendre.
68	27	pourroit.	pouvoit.
74	24	ainſi.	auſſi.
75	18	de.	&c.
75	24	ſenſalines.	ſenſations.
82	12	principes.	principe.
89	7	renfermées.	renfermés.
94	11	ſes.	les.
95	1	des.	de.
110	1	au.	à un.
115	13	de la conſtruction.	de la conſtruction d'une telle machine.
127	4	é ige.	éxige.
129	30	connois.	conçois.
136	25	ſa.	la.
149	24	de.	du.
150	14	trovat.	trouvat.
151	4	elles.	elle.
153	14	des.	les.
154	31	peut avoir d'autres.	peut avoir d'autres qualités.
159	1	ſe.	ce.
172	31	néantir.	anéantir.
179	2	mais pluſtôt.	mais que pluſtôt.
ibid.	4	& ne plus.	& ne peut plus.
182	25	avons ci-deſſus.	avons vu ci-deſſus.
204	13	donc.	dont.
220	29	eſt donc bien de celui.	eſt donc bien éloigné de celui.
247	5	par la privation.	par la création.
257	30	j' aurai occaſion.	j' ai eu occaſion.

On prie le Lecteur d' excuſer les autres fautes de moindre importance, & ſur tout celles qui regardent la ponctuation, qu'on n' a pu marquer ici. En quelques endroits, où l'on cite M. Locke, le *p* qu'on trouvera après le liv. & le chap. ne ſignifie pas la page, mais le paragrafe.